Nietzsche está impulsado hacia adelante po
egaciones que no se detienen en parte alguna
destino lo hubiese invadido. No quiere volu
jantes negaciones, sino que busca de continu
itivo, a partir de la situación que nace de
ero lo afirmativo no está en la imagen concr
hombre propiamente dicho, es decir, del homb
be llegar a ser. Tampoco lo positivo consist
la formulación de indicaciones para el logro
época, ni en el establecimiento de alguna ve
Según Nietzsche, lo positivo debe tener una
forma diferente de la de los reformadores.

KARL JASPERS

Nietzsche

Este libro de Karl Jaspers no es un aporte más a la bibliografía suscitada por el pensamiento de Nietzsche sino un verdadero hito en la historia de la filosofía. Jaspers plantea la singularidad extrema del hombre que influyó en tantas personalidades del mundo contemporáneo —desde Freud, Jung y Heidegger hasta Hannah Arendt, Foucault y Deleuze— y pone de manifiesto el aspecto revulsivo de sus actitudes y actividades, que tantas incomprensiones y malentendidos acarrearon en el tiempo en que le tocó vivir y en los años que siguieron. Aparte de aclarar el significado de muchos vocablos personales de Nietzsche, como voluntad de poder, superhombre, devenir, eterno retorno, Jaspers hace uso de una admirable claridad y precisión para, por un lado, delimitar y por otro extremar el verdadero alcance de cada uno de esos conceptos. Nietzsche, que se describía a sí mismo como «el más oculto entre los que ocultan», encuentra en esta indagación sistemática y exhaustiva a su comentador a intérprete ideal. Karl Jaspers nos devuelve una inteligencia y una sensibilidad vivas y una poderosa visión del mundo. Nietzsche se atrevió a pensar, con una libertad adquirida al costo de su propia reputación de filósofo, cuestiones y relaciones de una actualidad insoslayable. Jaspers las observa y las analiza con la misma pasión.



Karl Jaspers

Nietzsche

ePub r1.0
Titivillus 20.11.2022

Título original: *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*
Karl Jaspers, 1935
Traducción: Emilio Estiu

Editor digital: Titivillus
Epub base r2.1



Índice de contenido



A la memoria de mi madre.

ACOTACIONES A LA OBRA DE KARL JASPERS

Es raro encontrar algún pensador que haya reflexionado con tal intensidad sobre su obra como Jaspers; pocos también han entendido la vida como él, es decir, como tarea que se debe realizar, aunque en sí misma no fuera realizable. En efecto, al actualizarla historicidad que estructura interiormente a la vida, se advierte que hay una imposibilidad última: la de realizarse, y una tarea ineludible: la de encontrar en esa limitación el fundamento que posibilite el hallazgo del propio ser.

La no realización, el inacabamiento radical, y, si me atreviera a decirlo, sustancial de uno mismo, constituyen condiciones por las cuales la posibilidad irrumpe y desgarra la corteza de lo que ya es, de modo tal que lo dado no sofoca lo posible. La pasión por ese indagar en la propia actividad; ese continuo problematizar todo cuanto en apariencia podría haber sido resuelto; el fracaso —tan profundo como cargado de significaciones— que afecta al hombre decidido a ser él mismo: esas características, comunes, según Jaspers, al ser humano en general, obligan al pensador a una continua revisión del movimiento de sus meditaciones. La actividad pensante del filósofo descuella entre cualquier otro pensamiento por la lucidez consciente con quevive y trabaja: de allí su constante y reiterada vuelta al punto de partida, pues solo así puede saber si la tarea sigue el curso normal de su desarrollo o si se desvía del mismo.De otro modo, «el hombre se pierde a sí mismo… Cae en lo

absurdo de movimientos arbitrarios… y en el falso encadenamiento a ilusiones cualesquiera», sostiene Jaspers[1].

Pero no se debe confundir ese examen, inseparable de la Existencia misma, con el análisis o la autoconcienda psicológica. No se trata, en efecto, de la búsqueda o de la persecución de algo que está allí, sino que el término de esa aclaración es absorbido por la marcha de la misma. En ese sentido, Jaspers es explícito. Nos dice: «No buscarnos nosotros mismos, no buscar el hombre, tal es la condición para hallarnos, para hallar al hombre»[2], pues «ser hombre, es llegar a ser hombre»[3]. Por tanto, no se trata de algo ya dado y concluso, sino de una actividad que se va haciendo mediante la incorporación de lo que ya se ha sido y de lo que todavía no se es, es decir, de la historicidad constitutiva del ser humano. Tales convicciones constituyeron vivencias en Jaspers y ellas, en el estado más o menos confuso de un presentimiento, lo llevarían a la filosofía.

I. La formación filosófica de Jaspers y la medicina

Al ingresar en la Universidad, con algunas lecturas de Spinoza[4] y una disposición natural al filosofar, Jaspers, sin embargo, se inscribió en la carrera de Derecho, prontamente abandonada por la de Medicina. Desde ese momento trazó el plan de su vida, es decir, su tarea: de la medicina en general, a la psiquiatría y de esta a la psicología y, por último, al coronamiento de su carrera en la cátedra universitaria. La filosofía, pues, no figuraba en ese proyecto. A pesar de una vocación que lo hacía filosofar «constantemente, aunque sin método»[5], no desdeñó la oportunidad de tomar contacto con la filosofía académica: asistió a los seminarios de E. Laski[6] ; siguió un curso de grafología con Klages[7] y los seminarios de Windelband y de F. A. Schmid[8]; personalmente quien más lo impresionó fue, en München, Th. Lipps[9].

A Jaspers le interesaba el conocimiento de lo real y concreto, y nada más efectivo y lleno de contenido que el hombre mismo. A eso debió su elección, pues, según él, «el objeto de la psiquiatría es el hombre», aunque descubra en seguida que «el enfermo, como todo hombre, es inagotable»[10]. He allí dos características fundamentales: por una parte, la necesidad de atenerse a hechos, al hombre concreto, y, por la otra, aceptar como un hecho algo que los científicos no admitían como tal: lo inabarcable del ser humano, circunstancia que se manifiesta cada vez que se aspira obtener de él un conocimiento de validez universal, es decir, despojado de determinaciones personales. Si los métodos y el saber científico natural no alcanzan tal hondura, deben retroceder ante otras modalidades del conocimiento, a las que, necesariamente, Jaspers se entregaría: a la psicología de la comprensión y, luego, a la filosofía misma. En efecto, considera que la medicina y la psiquiatría proporcionan el fundamento «para conocer los límites de las posibilidades humanas»[11], y, con ello su fatal desenlace en los estudios filosóficos. Sin embargo, la filosofía académica lo desanimó. «La filosofía que, en el año 1901 fui a buscar a la Universidad me desengañó… Yo quería la ciencia, el aire puro y la realidad»[12].

La mirada de Jaspers, dirigida a su propio pasado, advierte que, en realidad, «había seguido medicina y psicopatología por motivos filosóficos»[13]. Eso explica el hecho de que, hasta cierto punto, resultara un personaje algo excéntrico dentro de un clima dominado por la ciencia. A pesar de ello, recuerda los años en que trabajó en la Clínica Psiquiátrica de Heidelberg (1908-1915) como decisivos para su formación[14] y, por el ambiente tradicional de aquella comunidad científica, incomparables con los que viviría más tarde en la Facultad de Filosofía. Entre nostálgico y divertido, recuerda Jaspers su ingreso en la Clínica: «El primer diálogo / con Nissl / fue breve. A mi pedido / de ingresar en la Clínica /, respondió: «Bien. ¿En qué quiere trabajar usted?» A lo que contesté: «En las primeras semanas quisiera orientarme por la biblioteca»… Me miró

asombrado, y dijo bruscamente: «¡Por lo que me concierne… hágalo!» Nissl me dejó en plena libertad… (aunque les dijera a algunos asistentes: «¡Qué lastima me da Jaspers: un hombre tan inteligente y que persiga un mero absurdo!»)[15]. En ocasión de una enfermedad, Jaspers lo visitó como paciente y, al verlo, Nissl exclamó: «Caramba, Sr. Jaspers, qué pálido se lo ve. Se ocupa usted demasiado de filosofía: eso no lo soportan los glóbulos rojos»[16].

Jaspers, pues, como hombre de ciencia, desentonaba en el círculo de la Clínica: su vocación puramente teórica no podía ser compartida por quienes estaban dedicados a la investigación positiva en sentido estricto. «Cuando una vez —recuerda Jaspers— Nissl me encontró en la Clínica y, según su modalidad, me preguntó acerca de mis trabajos y a qué resultados había llegado, se me aclaró como un rayo… que existía un pensar pleno de sentido, aunque carente de resultados»[17]. Pero, sin embargo, en este caso, lo hubo: la *Allgemeine Psychopathologie*. Jaspers confiesa que siempre permaneció fiel al trabajo de su juventud. «La psicopatología jamás me fue indiferente», declara[18]. No obstante, alejado de la Clínica, no realizó otras investigaciones científicas fuera de algunas patografías: *Strindberg und van Gogh* (1920) y el capítulo dedicado a la enfermedad de Nietzsche, en el presente libro[19].

En la Allgemeine Psychopathologie, Jaspers quería aclarar conceptualmente «lo que se sabe, el modo cómo se sabe y lo que no se sabe»[20]. Semejante propósito crítico emanaba de su ya adquirida conciencia de los límites del saber científico y, de esa manera, de un no-saber que impulsaba por fuerza a otro modo de conocimiento. Alguno de sus colegas, al criticar la *Psicopatología*, acusaba a Jaspers con términos que, posteriormente, otros críticos aplicarían a su filosofar: «Usted no tiene convicción alguna: de ese modo no se puede pensar… Usted es relativista. Destruye la firmeza

del punto de partida de la medicina. Es usted un peligroso nihilista»[21],afirmaba uno de ellos.

De sus experiencias en la Clínica, fueron decisivas para el destino de Jaspers, entre otras, las siguientes:

1. Reconoció que la ciencia, entendida como saber objetivo y universalmente válido, encontraba sus límites necesarios justamente en esa objetividad del saber. Luego, cualquier filosofía que pretendiese alcanzar el mismo grado de universalidad, se convertiría en una falsa filosofía, y toda ciencia que aspirase a penetrar con métodos, por fuerza generalizadores, en lo que únicamente se ofrece en vivencias concretas, sería una falsa ciencia. La filosofía y la ciencia se complementan y se implican entre sí. Pretender la sustitución de la una por la otra constituye una tentación constante, es cierto; pero falaz y nefasta por sus consecuencias.

2. Participó desde cerca, y con admiración, de la comunidad de los científicos; pero presintió que esa unidad se fundaba en motivos más hondos que el de los fines, por cierto nobles, de la mera actividad científica. En efecto, la comunicación entre los hombres desborda en mucho a la que posibilitaría un simple trato intelectual: «… los hombres solo se unen en la ciencia por el entendimiento; no como hombres vivientes, íntegros e históricamente fundamentados»[22], afirmará Jaspers más tarde, oponiéndose a B. Russell.

3. La elaboración de la *Psicopatología* lo obligó a frecuentar textos filosóficos. Los métodos de la psicología de Dilthey, de Spranger y de los propuestos por Simmel y Husserl, le aclararon el suyo propio, al que denominó, para diferenciarlo de los otros, «psicología comprensiva». En dicha obra aparecen citados científicos y filósofos y, por cierto, ya estaba presente la influencia radical de

Kierkegaard y de Nietzsche. «En mucho —decía— los únicos y más grandes de todos los psicólogos de la comprensión fueron Kierkegaard y Nietzsche»[23].

II. Jaspers y la filosofía académica

Al pasar a la Facultad de Filosofía, Jaspers presenta el mismo aspecto insólito: los médicos lo consideraban filósofo; los profesores de filosofía, un científico que, en cierto modo, quizá por ser intruso, rompía con la tradición. Y el colmo de la paradoja era que este médico destruía, justamente, las aspiraciones científicas, es decir, objetivas, del conocimiento filosófico. «Era inevitable que… entrase en conflicto con la filosofía profesional, que se creía científica, y que, en su círculo me sintiera como un extraño»[24].

Los profesores, por lo general, creían que había una línea más o menos ininterrumpida entre el saber vulgar, el científico y el filosófico, o sea, que existía una objetividad creciente que dependía, como es lógico, de la mutilación última de la subjetividad: esta, al alcanzarse el grado límite e ideal del saber objetivo, desaparecería lisa y llanamente. Todo eso es ilusorio. No hay continuidad, sino un salto: entre el conocimiento de los objetos accesibles al entendimiento y el saber racional de lo que los trasciende, no es posible pasaje gradual alguno. Si se entiende por saber exclusivamente el saber intelectual, habrá que admitir que «ningún ser sabido es él ser», según lo declara una fórmula que Jaspers repite en varios textos[25]. Y la autenticidad de una filosofía está en el esfuerzo por llegar al ser, y no a algún dominio particular del ente: en este el ser está por fuerza desgarrado. Por eso, insiste Jaspers que, sin una previa experiencia científica, capaz de dar la clara conciencia del no-saber —inevitable punto de partida de la filosofía — el filosofar anda, errado. La cientificidad, afirma Jaspers, «no constituye la fundamentación de la verdad de la filosofía; pero hoy es condición de la veracidad de filosofar»[26]: Los profesores de

filosofía querían convertirla en ciencia, sin advertir que con ello dejaban de ser fieles a su vocación. Gabriel Marcel, cuya afinidad con Jaspers es evidente en ciertos temas, notaba que el filósofo siente «un complejo de inferioridad frente al naturalista; pero eso sucede con él filósofo que ha traicionado. El filósofo fiel, ese, no cederá jamás»[27].

Semejante «complejo de inferioridad» no actuará sobre quien haya pasado por la ciencia y conocido los límites inevitables de la misma. Ni tampoco depositará una fe supersticiosa en ella o la odiará cuando no encuentre en la ciencia los fundamentos últimos que el hombre necesita para ser lo que es[28].

Por una parte, pues, frente a los profesores partidarios de una «filosofía científica» —entendida en el sentido de una filosofía que se niega a sí misma al dejarse absorber por una objetividad necesariamente despersonalizada—, Jaspers, que no tiene puesta su mirada en un objeto, en un «ser sabido», sino en lo que desborda todo objeto y todo sujeto, en apariencia, no diría nada[29]. El reproche que se le hiciera en el campo de la medicina, con motivo de la publicación de la *Psicopatología*, se repite ahora en el de la filosofía académica. Por otra parte, Jaspers combatirá a quienes busquen en el conocimiento filosófico contenidos objetivos, a los que quieran «aprender filosofía tal como se enseña química o gramática»[30].

Muerto Windelband, Rickert ocupó la cátedra de Filosofía en la Universidad de Heidelberg. Jaspers fue su colega, pues, desde 1916-1936[31]. Ambos vivieron en un paradójico clima de tensión: el científico Jaspers no toleraba el cientificismo del filósofo Rickert; el filósofo Rickert no soportaba el filosofismo del científico Jaspers. «Yo desarrollaba —recuerda Jaspers— una idea de filosofía que difería por completo de la ciencia. Ella debía satisfacer una pretensión de verdad que la ciencia no conocía; se apoyaba en una responsabilidad que era ajena a la de la ciencia: lograba algo que seguía siendo inaccesible a toda ciencia. Sobre esta base, yo

sostenía… que él —Rickert— no era, en sentido propio, filósofo alguno, sino que se ocupaba de filosofía como un físico»[32]. Aunque la polémica había llegado a afectar la relación personal de sus protagonistas, Jaspers melancólicamente tiene que reconocer que hubo de rendirse a la terca obstinación de su adversario. Antes de morir, nos dice Jaspers, Rickert «había leído mi *Nietzsche*». Y su juicio al respecto está cargado por la más explosiva de las ironías: «Se lo agradezco. Lo considero un libro importante, Sr. Jaspers. Es, si usted no lo toma a mal, un libro… científico»[33].

La segunda figura de la filosofía contemporánea que no pudo satisfacer a Jaspers fue Husserl. Admiró sus primeros escritos, cuando Husserl todavía no hablaba de Fenomenología, sino de Psicología descriptiva[34]; pero se iba alejando —cada vez más de él —, a medida que la exigencia de objetividad se incrementaba en la obra de Husserl. Este "negaba —dice Jaspers— la filosofía que me era esencial[35]. Y, en otra parte[36], nos relata el resultado de una visita que le hiciera en 1913: "… Después habló de su *Jahrbuch*, de cómo le desazonaba y deprimía que se lo comparase con Schelling. Schelling no era un filósofo para tomarle en serio. Yo callé, y más tarde pensé: el hombre maravilloso sabe tan poco lo que es filosofía que siente como una ofensa que se le compare con un gran filósofo".

Entre tanto, Jaspers publicó la *Psychologie der Weltanschauungen*: el primer escrito «de lo que más tarde se ha llamado filosofía moderna de la existencia»[37] y que lo decidió a entrar definitivamente en la filosofía[38].

Pero ¿de qué filosofía se trata? Pues de un filosofar no académico, aunque fuese dictado en la cátedra universitaria. Desde la *Psychologie der Weltanschauungen*, Jaspers entendía que él no se refería a la cuestión de qué sea la filosofía, sino que solo se interesaba «por el despliegue de experiencias concretas»[39]. «Más tarde, y aún hoy, saber qué es la filosofía propiamente dicha, constituyó para mí un problema y, sobre todo, una tarea»[40],

sostiene. Mientras que el pensar objetivante de la filosofía de cátedra supone y se justifica en existencias por igual impersonales, para Jaspers, el filosofar es «función de nuestra realidad misma»[41]: por eso, carecía de discípulos, en el sentido habitual del término, puesto que la realidad de quienes lo escuchaban tenía que ser real, es decir, independiente la una de la otra. Jaspers quería que su enseñanza se basara en la libertad: «mis discípulos solo tienen una cosa en común, que cada uno es él mismo…»[42]. Por lo demás, «buscaba el camino de la elaboración y no la repetición de ninguna teoría acabada»[43].

Todo esto, en el momento actual no sorprende demasiado; pero, indudablemente, en la época en que Jaspers iniciaba ese modo de filosofar desde la cátedra —exigiendo que cada uno viviese la filosofía, en lugar de exponer teorías y conceptos ajenos al propio modo de ser— era suficiente para despertar sospechas, por parte de sus colegas, acerca de la preparación técnica del mismo Jaspers. Pero, como es natural, él no descuidaba el aspecto indispensable de informar a los estudiantes sobre el pensamiento de los grandes filósofos, y a ello le dedicaba clases y seminarios. Desde 1922 había dictado los siguientes cursos: Filosofía moderna. Desde Kant al presente. Kant y Kierkegaard. Nietzsche. Desde Agustín a Tomás. Desde Santo Tomás a Lutero. Filosofía griega. Platón. A partir de 1945 añadió: Filosofía china. Filosofía hindú[44]. Por eso, no nos extraña la confesión siguiente de Jaspers: «… en el sentido de una apreciación académica, yo comencé mis estudios de filosofía una vez que fui profesor de filosofía»[45].

III. Jaspers y Nietzsche

Para el modo de pensar de Jaspers, es indispensable entender, asimilar hasta en lo más íntimo el pensamiento ajeno, con el fin de incorporarlo al propio filosofar y poder luego polemizar con lo pensado por otro. Semejante crítica interna, por lo demás la única

justificable en cualquier filosofía, tuvo en Jaspers tres expresiones: Nietzsche, Descartes y Schelling[46]. A ellas se debe añadir *Die großen Philosophen*, cuyo primer tomo apareció en 1957.

Las primeras páginas del libro sobre Nietzsche quizá, como lo señala Jean Wahl, desconcierten al lector, aunque no se tarde en advertir «todo lo que dicha obra aporta para la comprensión de la filosofía de Jaspers y para la comprensión de la esencia de Nietzsche»[47]. Ese desconcierto se debe, sobre todo, a que se espera la exposición de una filosofía, y no la introducción a un determinado filosofar. Tal diferencia, que consta en el subtítulo mismo del libro de Jaspers, debe, desde un comienzo, alertar al lector.

Si consideramos en conjunto la obra de Jaspers, advertiremos que hay en este tres actitudes diferentes con respecto a Nietzsche. En primer lugar, destaca la importancia que dicho filósofo tiene dentro de la filosofía universal; en segundo término, lo critica y, por último, intenta continuarlo mediante una filosofía que tiene en cuenta la excepción. Veamos en un esquema sucinto lo esencial de esas diferentes actitudes.

a) Jaspers es incansable en la exaltación de Nietzsche y de Kierkegaard y en la mostración de la decisiva influencia que ejercieron para el destino del pensamiento actual. Estableció categóricamente, como un principio, el siguiente:

> Una filosofía sin ellos —Nietzsche y Kierkegaard— me parece hoy imposible"[48]. Esto se debe a diversas razones, entre las cuales las más importantes me parecen estas:

1. Nietzsche y Kierkegaard demostraron que no tenemos fundamento alguno: todo se puede cuestionar.

. Destruyeron la falsa ilusión de quietud y de reposo. Son los inquietadores por excelencia.

2. Se preocuparon por aniquilar todo prejuicio, todo esquema, con el fin de que el hombre pudiera rescatar su individualidad insustituible y existente, para que, de ese modo, sea responsable desde su más genuina intimidad. No olvidemos que, según Jaspers, la inautenticidad es, entre otras cosas, el «afán de liberarse de la libertad»[49].
3. Desenmascaran sin atenuante alguno la decadencia de la época.
4. En medio del adormecimiento general de la propia originalidad, ellos tuvieron por meta hacer abrir los ojos.
5. Nos exhortan para que veamos con los ojos abiertos el origen, es decir, aquello que no encuentra fundamento en otra cosa.
6. El afán de autenticidad es adversario de la reflexión abstracta, tal como Nietzsche lo mostrara oportunamente[50].

b) En lo que se refiere a la crítica, podríamos también sintetizar la posición de Jaspers en pocos puntos fundamentales:

1. En lucha contra el nihilismo, Nietzsche apela a conceptos indeterminados: vida, fuerza, voluntad de poder, superhombre, devenir, eterno retorno, Dionisos. Son respuestas para él; no para nosotros. El contenido esencial de esos y otros símbolos muy difícilmente se podría actualizar.
2. Nietzsche, como el hombre moderno, se sumerge en una unidad sin trascendencia, con la esperanza de escapar al caos que significa un mundo desgarrado.
3. Al notar que tal unidad inmanente al mundo no existe, todo se desploma y cae.

4. Ataca la razón razonante o entendimiento, que está ligada a lo inmanente, como si fuese la Razón misma que, por esencia, se refiere a la Trascendencia; de ese modo, el caos se apodera de todo y el nihilismo, así exacerbado, es inevitable, pese a los esfuerzos por salir del mismo o de cubrirlo con los ropajes falsos de una positividad que no tiene.
5. Cuando el mundo pierde sentido, se hace insoportable, por lo mismo que la falta de significación lo precipita en el nihilismo[51].
6. Frente a lo histórico, Nietzsche tuvo sentido para lo negativo; en lo afirmativo, en cambio, no pudo superar enjuiciamientos parciales y sumarios o afirmaciones de mera validez psicológica.

Jaspers llega a la siguiente conclusión: «Ocuparse de Nietzsche es como un ejercicio para adquirir flexibilidad: surgen nuevas posibilidades, pero nada más»[52]. Semejante conclusión negativa está, por cierto, suavizada en muchos otros lugares. El nada más, es mucho: consiste en despertar el llamado que nos hace ser lo que somos.

c) Finalmente, Jaspers continúa el pensamiento de Nietzsche. Por eso, no es raro que en su libro *Nietzsche* se encuentre la aplicación concreta de muchos de los temas eminentemente jasperianos: rechazo, existencia dada, límite, situación límite, Existencia, llamado, origen, trascendencia, lógica de la contradicción, y otros, como lo señalara Jean Wahl al reseñar dicha obra[53].

Pero ¿hasta qué punto puede Nietzsche ser seguido? Era una excepción, o sea, un ser singularísimo, inimitable, irrepetible. Quien entienda verdaderamente a Nietzsche no lo podrá seguir, pues él llegó a los extremos últimos del pensar y del vivir. La excepción

rechaza la posibilidad de continuarse en otros; incluso, en sí misma, siente repugnancia por ser lo que es[54]. En cuanto hombre, el ser de excepción quisiera confundirse, en efecto, con lo general y vulgar; pero, en ese caso, sucumbiría. Lo general, por otra parte, trata de absorber al ser excepcional que se le sustrae, y que, por eso mismo, por el acto de sustraérsele, lo destruye como universal. «De un modo maravilloso, afirma Jaspers, la excepción propiamente dicha incluye lo universal, a cuyo encuentro la excepción sale y, de ese modo, se destruye; lo universal, entendido como mero universal, fracasa en la excepción»[55]. Por cierto, Jaspers distingue entre excepciones limitadas, «objetivas» —por las que algunos individuos pueden o están obligados a separarse de la comunidad, debido a una mera exclusión (enfermedad, crueldad, sexualidad)— de la excepción existencialmente concebida. Esta es, «en esencia, la experiencia del camino hacia el ser»[56]. De allí el «valor normativo», si fuese permitido decirlo así, de la excepción. Jaspers dirá: «Filosofamos no siendo una excepción, con la mirada fija en la excepción»[57]. La excepción, en fin, «a la vez que nos transforma nos aleja»[58]; luego, seguir a Nietzsche significa algo así como el contacto momentáneo con la fuente originaría, con cierta inspiración que, solo en el recogimiento del silencio, levanta la razón hasta una no menos inefable experiencia. Nadie aceptó las respuestas de Nietzsche, porque no se las podían admitir: queda entonces la necesidad de un nuevo cuestionar.

Hay todavía otro aspecto de la afinidad entre Nietzsche y Jaspers. Ya hemos establecido que no es posible la comprensión filosófica sin la previa, identificación, sin el esfuerzo tremendo por llegar a una fusión radical con el pensamiento, directa o indirectamente, expuesto por otro para separarnos, a partir de ese punto, y llegar, enriquecidos, a nuestro ser-nosotros-mismos.

La simpatía por Nietzsche atraviesa la vida y la producción de Jaspers, tal como lo mostrará el siguiente y esquemático paralelismo:

1. Se asemejan por el modo de examinar las propias enfermedades de cada uno y por la búsqueda del sentido de las mismas. Como es obvio, en Nietzsche semejante indagación quedó bruscamente interrumpida por la locura; pero antes de caer en ella se observó a sí mismo con una actitud afín a la de Jaspers. Ambos filosofan con conciencia plena de lo que significa la salud o la dolencia, no solo porque la conciencia de la enfermedad constituye un factor en el curso de ella[59], sino porque impone límites al campo de otro modo quizá ilimitado de la posibilidad existencial de cada uno; y, en cierta manera, de esa limitación surge la fuerza que permite llegar a lo ilimitado.
   Jaspers, como Nietzsche, estuvo afectado desde la niñez por enfermedades, entre otras, una insuficiencia cardíaca secundaria. Ahora bien, queda una alternativa: o bien el cuidado de la enfermedad esclaviza la vida, convirtiendo la dolencia en su propio contenido o bien, admitiéndola, se actúa y se trabaja como si ella no existiese, pues,«lo que queda de salud, quizá sea más sano en la enfermedad que en una salud normal»[60]. Estas palabras, que Jaspers refiere a sí mismo, las comparte con Nietzsche. Una consideración superficial del significado de las enfermedades estaría en las ventajas que aportan: a Nietzsche lo liberaron de la profesión y le dieron la libertad que esa excepción necesitaba para hacerse real; a Jaspers lo eximieron de participar en la primera guerra mundial y, como él mismo anota, de haber sido una víctima de ella. «Se tiene que ser enfermo, para llegar a la vejez»: Jaspers cita ese proverbio chino y lo hace suyo[61]. Pero tanto Nietzsche como Jaspers llevan la interpretación de la enfermedad al plano existencial, es decir, concreto: el yo que filosofa es ese y no otro, el que está o no está sano.

2. La actividad académica de ambos fue parecida. Jaspers comenzó su carrera por la Medicina; Nietzsche por la Filología. Para ambos el cultivo de una ciencia particular, seguida con la mayor seriedad, les dio el motivo para conocer los límites del saber científico y la necesidad de la filosofía. Con razón se ha observado que «lo que Jaspers debe a Nissl y a la Clínica Psiquiátrica de Heidelberg, Nietzsche lo debe a la enseñanza de Ritschl, y al seminario de filología de Leipzig»[62].

3. Son afines en la apreciación de la crítica al conocimiento intelectual, que desgarra al ser. Puesto que dicho conocimiento es el saber de un dominio limitado de la realidad, semejante circunstancia podría llevarnos a creer que el órgano de la filosofía —cuya tarea desborda toda particularización— no estaría en lo racional, sino en el sentimiento. Para Jaspers, empero, cualquier actitud irracionalista es enemiga de la razón. Atacar el entendimiento, desbordado de sus límites naturales, no significa desconocer la Razón; criticar una ciencia desquiciada, que pretende alcanzar lo que no puede, no quiere decir que se la deba sustituir por intuiciones irracionales. Esta tesis se halla confirmada, según Jaspers, en la obra de Nietzsche[63].

4. Para ambos, la vida no es algo dado, sino el motivo o la ocasión para el «ensayo», el intento, el proyecto, que pueden salir airosos o quebrarse en el fracaso: «el ensayo —dice Jaspers— es, para Nietzsche, lo serio de una realidad de la cual no se está objetivamente cierto»[64]. Y, refiriéndose a su propio pensamiento, afirma: «a causa de la inseguridad del existir en el tiempo, es la vida constantemente un ensayar… En este ensayar se trata… de hacer que impere sin restricción la honradez del ver, del preguntar y del responder…»[65].

5. Por el carácter recién mencionado, la vida está de continuo expuesta al fracaso. Los fracasos de los intentos o ensayos de Nietzsche, encaminados a superar el nihilismo, se malogran desde su origen mismo, puesto que el nihilismo solo puede ser vencido por el salto a la trascendencia, según Jaspers. Mediante el acto de trascender se pierde el mundo; pero, al mismo tiempo, se lo reafirma como la unidad absoluta a que llega la Razón[66]. Jaspers aprendió la lección de Nietzsche y, en vez de parpadear, como este, cada vez que vislumbraba algún destello de lo trascendente —quedando de ese modo momentáneamente ciego— estuvo dispuesto a mantener los ojos abiertos. Su filosofía es también la del fracaso; pero como se ha dicho con acierto, la «de un fracaso que revela nuestra finitud, y no la filosofía del triunfo, que revela nuestras ilusiones»[67]. O, para decirlo con la feliz expresión de Gabriel Marcel: "está lo que Jaspers denomina… *die Chiffre des Scheiterns*, es decir, la significación trascendente del fracaso"[68]. Eso le faltó a Nietzsche.

6. Nietzsche jamás retrocedió ante las contradicciones. Por eso, Jaspers, lejos de eludirlas en su libro Nietzsche, las destacó y las puso en primer plano[69]. Así como había una «significación trascendente del fracaso», también existe una dialéctica que, al desatar la «antítesis en antinomias sin solución», reconoce el significado de la contradicción: «es encaminarse a las fronteras en las que… nuestro ser propiamente dicho se convierte en la fe, y esta, en una captación dentro de lo aparentemente absurdo»[70]. Tampoco Nietzsche tuvo semejante fe.

7. Se tiene la impresión de que ambos son inasibles. Al llegar al término en el avance de la lectura de algún texto de Nietzsche, nos parece que ya no nos exige nada, sino

> «que elimina todas las exigencias y nos deja completamente librados a nosotros mismos»[71]. Otro tanto ocurre con la lectura de Jaspers: la descripción que Marcel traza de su filosofía coincide, como es fácil advertirlo, con la que el mismo Jaspers caracterizaba la filosofía de Nietzsche: «Es sorprendente ver que todas estas proposiciones, en su mayor parte negativas y que, superficialmente, parecen refutarse a sí mismas, gravitan en torno a una especie de apercepción elemental y no-cognoscitiva, que coincide con la conciencia de nuestra libertad radical, la certeza última y, por eso mismo, incontrolable… de que alguna cosa… depende de mí, y solo de mí»[72].

En fin, el paralelismo se podría continuar eligiendo el planteamiento de cualquier contenido filosófico tratado por ambos, puesto que, en realidad, la fusión originaria, previa a la comprensión polémica del autor expuesto, aflora por todas partes: «solo es verdad aquello que, por él —Nietzsche— nos viene de nosotros mismos», afirmó Jaspers[73].

IV. Acerca de la actitud de Jaspers frente al nacionalsocialismo

Esta referencia a la situación política, imperante en la época en que Jaspers publicó su *Nietzsche* es imprescindible porque el mismo autor declara, en el Prólogo a la segunda y tercera ediciones, que dejaba el libro intacto, tal como lo desarrollara en sus lecciones y lo publicara después. Deseaba que fuese el documento de un tiempo en el que era necesario saber qué se podía decir y qué era menester callar.

Cuando en 1931 publicó su libro preferido, *Philosophie*, Jaspers estaba colmado por la dicha de haber dado todos los pasos previstos como tarea de su vida y pudo presentar así el primer fruto

de su actividad estrictamente filosófica. Tal actividad había sido fomentada por su amistad con Ernst Mayer y por la devoción con que la hermana de este, y esposa de Jaspers, sirvió a sus planes. En su *Philosophie* está latente, según confiesa el autor, el espíritu de su amigo Mayer. Jaspers recuerda con nostalgia aquella identificación que ya no se podría repetir. "Lo intentamos —dice— con mi libro *Nietzsche*; Ernst también intervino mucho, pero no se volvió a repetir esa maravillosa unanimidad del trabajo"[74].

Jaspers no dice por qué; quizá la adversidad de la época, como siempre ocurre en tiempos de infortunio, interfiriera tantos horrores entre dos espíritus afines, que estos, no obstante la atracción y la simpatía acaban por entumecerse, encerrados en sí mismos. En esos casos, el mutismo —que siempre es imperfección— sustituye el silencio del taciturno, que suele venir de profundidades inaccesibles y deriva de lo inefable.

Y con la comunicación, también termina la posibilidad de la filosofía. Así lo entienden los totalitarismos, según Jaspers. «En el dominio del totalitarismo —afirma— la filosofía públicamente ha llegado a su fin. El nacionalsocialismo la tenía por una ocupación ya ultimada»[75]. Todo lo digno, lo sincero, lo verdadero, es decir, la vida espiritual misma busca el refugio de la intimidad. «Lo que en aquella época era público llevaba el velo de la coacción y del engaño»[76]; la libertad y la sinceridad eran pues cuestión privada.

Jaspers, como se sabe, fue separado de la cátedra en 1937 y, desde 1938, se le prohibió toda publicación. El fruto de aquellos años está en el monumental primer tomo de la *Philosophische Logik*, Von der Wahrheit y de la obra no menos voluminosa sobre los grandes filósofos (Die großen Philosophen), publicada posteriormente. Con sorna dice Jaspers que no se lo dejaba hablar en público porque su mujer era judía, «y no en virtud de mi modo de pensar político, que se desconocía, o de mi filosofía, que no interesaba»[77].

El tono de los recuerdos de esa época va desde la mordacidad burlona a la gravedad de la acusación implacable. Veamos un ejemplo de lo primero. "En estas lecciones —se refiere a la *Existenzphilosophie*— decía lo que se podía decir sin riesgo: solo filosofía. Eso fue posible porque los nacionalsocialistas… eran… de increíble torpeza en relación con lo espiritual. Además, despreciaban la filosofía a la que, por cierto, nadie entendía"[78]. Y, otro ejemplo, tomado de la segunda actitud: «¿Qué tarea puede desempeñar el hombre que filosofa, bajo semejante terror de la violencia? La historia conoce mártires y solitarios, que se iban a los desiertos y a la selva. Pero entonces, la actividad de ellos era visible: todavía estaban soportados por un mundo que los conocía. Hoy… los hombres… simplemente desaparecen, jamás se vuelve a oír algo de ellos. La impotencia del individuo es completa»[79], pues, cuando «ya no se vive desde la libertad, pronto se ignora qué es la libertad»[80].

Jaspers soportó con resignación el destino de su época y de su pueblo. Por otra parte, la filosofía ejerce siempre una función esclarecedora que, sin necesidad de alcanzar la objetividad impersonal de la ciencia, se independiza, sin embargo, de las condiciones temporales. Jaspers reconoce que todo cuanto afirmara en sus lecciones de *Existenzphilosophie* subsiste: la época de penuria en que fueron pensadas y concebidas ha pasado; no así lo meditado y lo dicho en medio del sufrimiento[81]. Sostenía, como le dijera a un joven amigo en 1938, que aun sin publicar, el hecho de escribir lo alegraba, porque le permitía pensar con mayor claridad, y presentía que podría ver el vuelco de la situación política entonces dominante, en cuyo caso no quería presentarse con las manos vacías[82].

Y cuando el vuelco llegó, no lo encontró con las manos vacías ni tampoco con la soberbia del triunfador. Un profesor ilustre había sido separado de la cátedra, es cierto; pero eso no significaba, para Jaspers, que el régimen universitario que lo había mantenido en ella

fuera excelente. Dice, refiriéndose a la situación espiritual de las Universidades modernas que los nacionalsocialistas «destruían lo que ya estaba corrompido»[83]. La palabra de un filósofo de nombradía mundial había sido acallada, es cierto; pero eso no quería decir, confiesa Jaspers, que no subsistiera la posibilidad de haber hablado, en un gesto de aparente grandiosidad, pero de antemano condenado al más estéril de los fracasos. A quien guste esquematizar la vida según supuestos ideales que, en verdad solo son abstracciones infecundas, Jaspers le dice: «Yo me he mantenido libre interiormente, no he cedido a ninguna presión para que cometiera alguna mala acción o pronunciase alguna falsa palabra pública; pero tampoco hice nada por combatir el crimen. Yo he omitido lo que el corazón me sugería hacer, pero que la prudencia vedaba. Por eso, en 1945, al conocer los falsos relatos en la radio y en la prensa, que presentaban supuestos hechos míos como un magnífico ejemplo, tuve que publicar una rectificación, que concluía: no soy un héroe, y no podría valer como tal»[84].

Lo demás, por reciente, ya es sabido: al finalizar la guerra, la filosofía de la existencia se generalizó como existencialismo, sobre todo en Francia. Jaspers no se reconoce en ese movimiento y menos aun se considera responsable del mismo. Quien, como él, había sido arrebatado y hasta quemado por el fuego de Nietzsche, era un señalado: tenía que mantener los ojos abiertos ante la realidad, cruel o no, que se desplegaba ante ellos. Y en 1955 afirmó públicamente que si el existencialismo era la filosofía adecuada para esta época, la suya tenía que ser extemporánea[85]. Con esa declaración vuelve a confirmar lo esencial de todo pensador genuino: seguir en una soledad que no se soporta, porque no se la admite ni tolera en sí misma y como tal, sino que reclama en todo momento la necesidad de la comunicación y de la comprensión. Por eso el pensador extemporáneo —y todos los grandes en cierta medida lo son siempre— tiene que hablar a su época tratando de escuchar con oído atento el eco de su llamado.

EMILIO ESTIÚ La Plata, agosto 11 de 1963.

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Muchos creen que es fácil leer a Nietzsche, pues, dondequiera que se abra un libro suyo, resulta comprensible de modo inmediato. Por otra parte, es interesante casi en cada una de sus páginas: los juicios de Nietzsche fascinan; su lenguaje encanta; la más breve de las lecturas recompensa al lector. Sin embargo, tan pronto como este, ateniéndose a tales impresiones, quiere seguir leyendo, surgen obstáculos. El entusiasmo por el Nietzsche inmediatamente agradable se convierte, con brusquedad, en repugnancia por una complejidad abigarrada y, en apariencia, inconexa. La lectura de su obra llega a ser intolerable, porque constantemente hay que leerlo de otro modo. Pero tales reacciones no permiten alcanzar una verdadera comprensión ni tampoco entender la auténtica dificultad.

A partir de la mera lectura de Nietzsche, se tiene que llegar a su estudio, entendiéndose este último como la apropiación, lograda por el trato con el todo, de sus experiencias intelectuales. En nuestra época, Nietzsche alcanzó tal totalidad: al pugnar por los límites y por los orígenes, representó el destino del hombre mismo.

Todo filósofo de jerarquía exige un estudio que le sea adecuado. Solo así puede crecer la actividad íntima, es decir, la que constituye la, esencia del recto entender. Los escritos sobre un filósofo tienen el sentido de fomentar dicha actividad: le deben proporcionar al lector un acceso real, en oposición al contacto superficial, al arbitrario deslizarse entre equívocos inmediatos y al pasivo goce que las bellas palabras proporcionan. El objeto de semejantes filósofos debe surgir lo más claramente posible y, por cierto, de tal

modo que, al acompañarlos por los mismos pensamientos, se pueda experimentar aquello de que se trata.

Heidelberg, diciembre de 1935
Karl Jaspers

PRÓLOGO A LA SEGUNDA Y TERCERA EDICIÓN

La presente edición no modifica la primera. Este libro intenta poner de relieve el contenido de la filosofía de Nietzsche, en oposición al torrente de equívocos que la generación anterior aceptó y a las desviaciones provocadas por las propias noticias de un hombre que, como él, se aproximaba a la locura. Se debe desvanecer tal apariencia engañosa, en favor de la seriedad profética de alguien que, quizá, haya sido el último de los grandes filósofos.

Mi libro podría haber ofrecido una interpretación de validez objetiva, independiente del instante de su nacimiento. Pero, en aquel momento, entre 1934 y 1935, esta obra se proponía rescatar para el mundo del pensamiento a alguien a quien los nacionalsocialistas pretendían explicar como siendo un filósofo de los suyos. Muchos oyentes de mis lecciones entendían a qué me refería cuando yo citaba a Nietzsche: «somos emigrantes…». Lo mismo que a las proposiciones nietzscheanas favorables a los judíos, también omití del libro aquella cita. Mi obra debe seguir siendo tan documental como lo había sido antes.

Tenía previsto un capítulo en el cual, mediante la reunión de citas, se documentara el error de las expresiones naturalistas y extremistas de Nietzsche; pero ello ofrecía un cuadro anonadante. Lo he omitido por respeto a Nietzsche. A quien lo entienda —tal como este libro quisiera señalarlo— esas desviaciones se le desvanecerán, convirtiéndose en una nada. Quien tome en serio

aquellos pasajes; quien ponga el dedo sobre ellos o quien se deje apresar y conducir por lo allí dicho, no tendrá la madurez ni el derecho de leer a Nietzsche. En efecto, el contenido de semejante vida y de tal pensamiento es tan grandioso que todo el que participe de él estará asegurado contra los errores de que Nietzsche fue víctima. Incluso, por instantes, ellos podrían haber proporcionado material fraseológico a las crueldades de los nacionalsocialistas. Sin embargo, puesto que Nietzsche no pudo ser, de hecho, el filósofo del nacionalsocialismo, este lo abandonó tácitamente.

Mi libro está proyectado como unidad. Es natural que, siguiendo su camino, se podrían realizar ampliaciones y enriquecimientos; pero se correría el riesgo de que la obra, ya de por sí voluminosa, perdiese su forma. Antes que modificar el antiguo libro, sería preferible uno nuevo, que lo completara o que volviese a proyectar el todo de una manera originaria, es decir, a partir del todo mismo.

Heidelberg, febrero de 1946. Basel, febrero de 1949

Karl Jaspers

INTRODUCCIÓN

LA INTELECCIÓN DE LA OBRA

Su pensamiento ni es aforístico, en el sentido de los famosos autores de aforismos, a los que alguna vez, y de intento, Nietzsche se asoció, ni sistemático, en el sentido de los sistemas filosóficos, proyectados como tales.

Frente a los ensayistas, Nietzsche se ofrece como un todo: es una vida filosófica que se comunica por ideas, mediante la actividad propia de una tarea. Trátase de una experiencia del pensamiento, entendida como fuerza creadora.

En oposición a los sistemáticos, Nietzsche no fue el constructor de un todo lógico y conceptual. Sus planes sistemáticos de trabajo o son ordenaciones para una exposición que siempre puede ser diferente, o constituyen formas de cierta intención, particularizada por una investigación que parte de metas determinadas, o se propone, de intento, alcanzar eficacia por medio de su filosofar.

Podemos expresar alegóricamente el aspecto que manifiesta la obra de Nietzsche. Es como si saltara la roca de una montaña: las piedras, más o menos desbastadas, señalan ya un todo. Pero la construcción, para la cual ellas fueron extraídas, no fue lograda. El hecho de que la obra esté allí, como un montón de escombros, no parece, sin embargo, hacer invisible a su espíritu. Este será perceptible para quien, alguna vez, haya andado el camino de las posibilidades de la construcción: para él los muchos trozos se

ensamblarán. Sin embargo, tal cosa no ocurre de modo unívoco: muchos trozos de la obra están esparcidos, con pocos cambios, como numerosas repeticiones; otros, se muestran como siendo formas únicas y costosas, como si en alguna parte pudieran proporcionar una piedra angular o cerrar cierta bóveda. Solo se las reconocerá mediante una cuidadosa comparación con la idea de la construcción total. Pero esta no es, con certeza, algo único: parecen entrecruzarse muchas posibilidades de construcción. A veces, se duda si un trozo es defectuoso en la forma o si obedece a una idea distinta del edificio.

La tarea parece consistir en buscar el edificio a través de los escombros, aunque aquel a nadie se le muestre como un solo todo, fijo de modo unívoco. La búsqueda de ese oculto plan tiene éxito cuando alguien se comporta como si él mismo debiese levantar un edificio, que cuando Nietzsche quería elevarlo, yacía, para él, en escombros. No hay que distraerse por la cantidad innumerable de los mismos; no hay que dejarse vencer por el brillo de los trozos particulares, casi inabarcables; no se debe destacar esto o aquello, según la propia inclinación o el azar. Antes bien, se tiene que entender a Nietzsche como un todo, es decir, a través de Nietzsche mismo. Habrá que tomar cada palabra en serio; pero ninguna palabra, aisladamente considerada, deberá estrechar la visión. Mas si ese todo, como una reconstrucción arqueológica, sustituyera al mismo Nietzsche, también se lo violentaría. Tratándose de Nietzsche, junto con las experiencias de las posibilidades sistemáticas, tiene que hacerse, al mismo tiempo, la de su destrucción. En efecto, se experimenta el fuerte impulso que Nietzsche da a la posteridad, por el hecho de que él no le muestra ningún refugio donde ella pudiera abrigarse, sino que la despierta para que ande el propio camino: es decir, para que participe del vuelo del ser humano, por él posibilitado. Nadie verá la unidad de Nietzsche, salvo quienes la hagan por sí mismos.

Ese inaudito montón de escombros oculta el enigma de la oscura profundidad del ser y del pensar de Nietzsche. Es como si un poder

desconocido hiciese estallar la sustancia y, al mismo tiempo, hubiera tratado de conjurar a la roca —reducida a escombros— en un edificio, pero sin posibilidad de obtenerlo, de tal modo que solo yacen allí los trozos de la piedra y de los fragmentos. O, dicho de otro modo: es como si irrumpiera una sustancia que ya no se domina a sí misma; como si su propia vida aspirase, constantemente, a un todo en el que nada estaría perdido u olvidado, sin alcanzar jamás, sin embargo, a ser dicho todo.

Para facilitar la concepción, mediante una simplificación, preguntemos acerca de la obra principal, acerca de la recíproca jerarquía e importancia de los escritos. Algunos consideran que el más bello escrito de Nietzsche es *El origen de la tragedia*; otros ponen el acento sobre los libros de aforismos, brillantes y claros, complejos y equilibrados, que van desde *Humano, demasiado humano* hasta *La gaya ciencia*; los terceros estiman que el núcleo y la cumbre está en la filosofía última de Nietzsche. En este caso, a su vez, los unos se atienen a la perfección del *Zarathustra*; otros, a la filosofía de *La voluntad de poder*, voluntad que habla en la obra póstuma. Algunos prefieren, en general, a las obras publicadas por Nietzsche mismo; otros, en cambio, a las póstumas, entendiéndoselas como el suelo a partir del cual las diversas publicaciones serían como plantas aisladas, racionalizadas, apenas suficientes por sí mismas. En consecuencia: los unos desconfían de los esquemas de las obras póstumas, por ser inmediatos y no examinados críticamente por Nietzsche. Ellas serían en tan poca medida definitivas como, por ejemplo —vistos en la actitud total—, los borradores de las cartas dirigidas a las personas que le eran más próximas, y que son tan radicalmente contradictorios. Los otros, en cambio, desconfían de los giros de las obras publicadas que, al despegar su eficacia, son, desde el punto de vista literario, recargadas.

Cada uno tiene razón con respecto al otro; nadie la tiene por sí mismo. Cada estrechamiento expresado en estas valoraciones convierte la obra de Nietzsche en algo en apariencia unívoco; pero,

en tanto que él mismo, Nietzsche, solo es inteligible cuando se unen todas esas interpretaciones, para finalmente captar así y de modo real, mediante el propio pensamiento, los movimientos originariamente filosóficos de su ser, dentro de la complejidad en que ellos se reflejan.

Además, ninguna de las formas de comunicación tienen, en Nietzsche, un carácter preeminente. La esencia de su pensar no puede llegar a una forma omniabarcadora (*umgreifenden*) que sería la dominante y a la que se subordinarían las demás. La forma de los tratados que, concebidos como un todo, se despliegan a través de calmas realizaciones y progresan dentro de una clara marcha, está abandonada en las últimas *Consideraciones inactuales*; pero, en cambio, retorna en la *Genealogía de la moral* y en el *Anti Cristo*. El aforismo domina los escritos de la época intermedia; pero Nietzsche no abandonará esa forma hasta el fin, y, secretamente, se encubre en los primeros tratados. El pensar fragmentario que, en virtud de su incomparable riqueza, produce algo siempre nuevo, tal como la obra póstuma lo pone de manifiesto, está en la base de todas las publicaciones de aquella época. La forma polémica domina las primeras dos *Consideraciones inactuales* y los últimos escritos. La forma que promete y que bosqueja un ideal domina la tercera y la cuarta de las *Consideraciones inactuales* y el *Zarathustra*. La obra de Nietzsche no está verdaderamente centralizada en ninguna parte: no hay obra principal alguna. Por otra parte, lo que él esencialmente pensaba también es visible en aquello que, en apariencia, es contingente e incidental.

Los métodos típicos de la interpretación de Nietzsche

Las interpretaciones de Nietzsche, hasta ahora literarias, tienen, la mayor parte de ellas, un error fundamental: clasifican a Nietzsche como si conociesen de modo natural las posibilidades subsistentes

de la existencia dada (*Dasein*) y del hombre y, con ello, le subsumen dentro de un todo. En primer lugar, la admiración por el poeta y por el escritor, en cuanto esto acontecía a costa de no tomar en serio a Nietzsche como filósofo, es errónea; pero también se equivocan quienes lo aceptan como tal, es decir, como si fuese alguno de los filósofos anteriores, según cuya medida lo juzgan. La interpretación propiamente dicha, en cambio, consiste en penetrarlo, en vez de subsumirlo. Ella no sabe nada definitivo, sino que, preguntando y respondiendo, precede todo aquello que nos conmueve. Con esto, la interpretación comienza un proceso de apropiación, cuyas condiciones y límites ella fija. Mientras que aquella falsa interpretación ve a distancia y deja lo interpretado como algo ajeno, procurando así la engañosa satisfacción de una visión panorámica, esta otra interpretación, la verdadera, constituye el medio que posibilita el propio sobrecogimiento.

Entre las interpretaciones erróneas están justificadas, dentro de su autolimitación —debido a que llevan a lo absoluto métodos falsos— las siguientes:

1. Se aíslan y se sistematizan doctrinas particulares de Nietzsche, presentándoselas como si fuesen conquistas auténticas del mismo. De esta manera, puede estimarse a *La voluntad de poder* como el pensamiento principal que unifica el sistema, del cual se excluyen, irrevocablemente, los impulsos místicos de Nietzsche y la doctrina del eterno retorno. En otros casos, se considera que la verdad está en la concepción nietzscheana de la vida y en los actos de desocultar la enmascarada voluntad de poder que la destruye (luego, se admiran de que Nietzsche considerara a esta voluntad de poder como la vida misma, con lo cual aniquilan su propia concepción). O se ve la verdad en la psicología universal y desenmascaradora de Nietzsche y se rechaza todo aporte positivo suyo. En cada uno de estos caminos se muestra, por cierto, alguna conexión

con el pensar de Nietzsche; pero no con su pensar mismo y en totalidad.

2. De la personalidad de Nietzsche se ha hecho, gratuitamente, un cuadro (una figura) y, con ello, una totalidad en sí misma cerrada, con un destino completo, susceptible de ser contemplado estéticamente. Algunos ven el encanto de su subjetividad personal, como si fuese el destino del alma genial en su aislamiento. Otros, ven en él un destino objetivo: lo que debe advenirle a un hombre verdadero en la encrucijada de dos épocas, en la que todo lo existente está ya hueco y el porvenir todavía no es real. La crisis de Europa se condensa en Nietzsche, tomando figura humana. En virtud de la situación de la época, ella tuvo que quebrarse, diciendo claramente qué es y qué puede ser. El primero solo se eleva hasta lo que tiene interés psicológico; el segundo, sabe demasiado: es como un Dios que contemplara la historia humana y observara el lugar en que se ve el puesto de Nietzsche. Ambos, aunque creen haber acertado, en sus interpretaciones, con Nietzsche mismo, en verdad lo pierden bajo el pórtico de una falsa grandiosidad. Por eso excluyen el posible impulso que podrían recibir de Nietzsche.

3. La realidad total de Nietzsche se explica mediante símbolos míticos, que le dan significación eterna y la profundidad propia de un fundamento histórico. En el símbolo de Judas, por ejemplo, hay, para la negatividad dialéctica que recorre Nietzsche, algo de sorprendente; lo mismo ocurre con el caballero que está entre la muerte y el diablo para interpretar su valentía sin ilusiones, etc. (cfr. Bertram), Pero tan pronto como estos símbolos pretenden ser más que un juego bello e ingenioso, se tornan fraudulentos: simplifican, niegan el movimiento, hacen de Nietzsche un ser fijado; lo someten a una necesidad

conocida, que todo lo abarca, en vez de perseguirlo en su realidad. Debe verse la forma según la cual el mismo Nietzsche se sirve de tales símbolos como de un medio aclaratorio, pero solo como de un medio entre otros.

4. Se explican psicológicamente los pensamientos y las actitudes de Nietzsche. Lo que decide sobre el valor y la verdad consiste en mostrar cómo él ha llegado hasta ese término. Este método parece estar sugerido por Nietzsche mismo, cuando acentúa la unidad de la vida y del conocimiento y pretende concebir los sistemas filosóficos como actos personales de quienes los crean. Sin embargo, Nietzsche explica: «Con frecuencia he tenido, con relación a mis críticos, la impresión de que eran canallas. En apariencia, el único interés de ellos no es lo que se dice, sino la circunstancia de que yo lo diga y en la medida en que, justamente yo, haya llegado a decirlo… Se me enjuicia; para no comprometerse con mi obra se explica la génesis de esta: eso pasa por ser suficiente como para dar el asunto por acabado» (14, 360)[86]. Tratándose de Nietzsche no hay en ello contradicción alguna, sino el rechazo del acto de confundir la mirada, aclaradora de la Existencia[87], y que proviene del amor, es decir, que se refiere a la sustancia de lo pensado con una comprensión psicológica arbitraria, sin visión de un ser. Pues, la psicología como tal no constituye todavía una aclaración de la Existencia. De ese modo, se entiende el pensar de Nietzsche sin aproximarse a su esencia, partiendo, por ejemplo, del resentimiento que afecta al profesor enfermo (Nietzsche sería el fino hombre nervioso que glorifica a la bestia), o de la lucha por el poder y la validez (de lo cual se deduce, por ejemplo, su posición contra los alemanes, contra Bismarck, y la voluntad de actuar mediante el escándalo, es decir, por la polémica pública). Semejante método, más que comprensivo, en

> sentido propio, es degradante. Lo que alcanza es, en todos los casos, poco importante: o constituye una nulidad, en cuanto falso, o —aun cuando mediante él fuese comprensible algo de Nietzsche— carecería de la fuerza aclaratoria de su ser mismo.

La cuestión está en saber si, como medio de una apropiación que utilice estos cuatro caminos solo negativamente, es posible una interpretación de Nietzsche, tendiente a la trabajosa elaboración de un Nietzsche verdadero. Tal interpretación tendría que mantener la mirada libre frente al sistema de una determinada doctrina, a la forma de una personalidad, a un simbolismo mítico y a una aclaración, psicológicamente comprensiva, capaz de llegar a entrar en contacto con la sustancia misma, es decir, a participar de ella o, incluso, a llegar a serla realmente. En lugar de ocuparse meramente con la producción ideológica, literaria y biográfica de Nietzsche; en lugar de saber de él como de un otro, se tendría que penetrar en el movimiento de Nietzsche propiamente dicho.

La verdadera dificultad consiste en encontrar los principios de una auténtica apropiación. Para ella, Nietzsche está en el fundamento, o sea en aquello en que los orígenes y los límites se hacen lenguaje. En este caso, se expresa igualmente el pensamiento y la imagen, el sistema dialéctico y la poesía. Nietzsche sería el hombre que, al atreverse con el todo, pudo comunicar, verdadera y esencialmente, tanto su concepción del ser como su autocomprensión.

Cómo se debe leer a Nietzsche

Mientras que, tratándose de la mayoría de los filósofos, es de temer que se lean libros sobre ellos, en lugar de leérselos a ellos mismos, en Nietzsche subsiste otro riesgo: el de leerlo mal, porque parece ser demasiado fácilmente accesible.

Si se aconseja ojear de modo desordenado la obra de Nietzsche; si se aconseja dejarse sugestionar y aceptar lo que produce goce, se

erraría el camino que conduce hacia él: «Los peores lectores son aquellos que proceden como soldados entregados al saqueo: se apropian, propasándose, de lo que podrían usar; pero, además, ensucian y confunden lo restante y lo cubren todo de ultrajes» (3, 75). «Odio a los perezosos que leen» (6, 56).

Si, en cambio, se pensara que se debiera leer mucho y todo con rapidez, para poseer así la totalidad, volveríase a cometer error. Nietzsche es «un maestro de la lectura lenta. Ahora pertenece a mi gusto no escribir nada más, a fin de que toda especie de hombre que "esté de prisa" sea llevada a la desesperación». Nietzsche ensalza a la filología: «ella enseña a leer bien, es decir, lentamente, con profundidad, precaución y atención; a leer con segunda intención, con puertas abiertas, con dedos y con ojos delicados» (4, 9-10).

Al lector, empero, no le bastaría con ejercitar este «arte de orfebrería y de dominio de la palabra», sino que, a través del vocablo, la proposición y la afirmación debe llegar a la condición originaria del pensamiento, para participar así de su impulso propiamente dicho. Un día Nietzsche le escribió a Gast, que estaba en Venecia: «Cuando el ejemplar de *Aurora* llegue a sus manos, dispénseme el honor de llevarlo algún día al Lido: léalo usted como un todo y, mediante ello, trate usted de hacerse un todo… a saber, un estado pasional» (A Gast, 23, 6-81).

Si se reúnen tales manifestaciones, cada una de las cuales es verdadera, no obstante la aparente contradicción existente entre ellas, se hará patente en seguida la dificultad de semejante lectura. El estudio de Nietzsche solo es posible con sentido cuando, en un momento cualquiera, se realiza aquel contacto con el origen. El «estado pasional», exigido por Nietzsche, no constituye el fin, sino la fuente. Solo entonces comienza el trabajo que ha de cumplir el lector. Para ello se pueden proporcionar algunos medios.

Principios de interpretación

Cuando el pensar de un autor ha alcanzado importancia incondicionada, no está permitido destacar algún aspecto, de acuerdo con la propia opinión, y abandonar lo demás. Antes bien, cada palabra se debe tomar con seriedad. No obstante eso, no todas las manifestaciones tienen el mismo valor. Ellas se jerarquizan, pero no según un criterio preestablecido, sino que el orden resulta del inalcanzable todo de ese pensar.

La interpretación misma acontece por la mutua relación de las proposiciones centrales. De esta suerte, se constituye un núcleo universalmente orientado, que se confirma o se modifica en el curso de la interpretación. Pero la lectura siempre conduce, mediante las preguntas que el lector ya aporta, a una concepción más decisiva y esencial. Esto rige para Nietzsche en más alta medida que para cualquier otro filósofo, en virtud de la forma tan fragmentaria de su obra *y*, ante todo, por el carácter indirecto de cualquiera de sus ideas particulares. En apariencia, ellas se mueven entre lo absolutamente positivo y lo absolutamente negativo.

Para entender correctamente a Nietzsche se necesita lo contrario de lo que la lectura de los escritos parecería inducir de modo inmediato. La admisión de afirmaciones decisivas, entendidas como una verdad última, de la que no podría vacilarse, es un método que no conduce hasta él, sino que solo logra éxito el prolongado aliento con que se sigue preguntando y oyendo lo diferente y lo opuesto, con que se sigue manteniendo la tensión de las posibilidades. Una fructuosa apropiación de Nietzsche no está en querer la verdad (*Wille zur Wahrheit*), acto por el cual se la recibiría como posesión definitivamente fija, sino en una voluntad de verdad (*Wahrheitswille*) que proviene de lo profundo y aspira a la profundidad. Ella se expone a lo dudoso; no está cerrada a nada y puede esperar.

Para estudiar, interpretándolo, el pensamiento de Nietzsche, se necesita captar el conjunto de todas las manifestaciones que corresponden a una cuestión. Pero no es posible encontrar todo cuanto se explica mutuamente, es decir, lo que se acrecienta, se

delimita y se resume mediante la reunión de pasajes vinculados entre sí por el uso de una misma palabra —aunque tal cosa no sea improductiva, cuando, en cierta esfera, posibilita un camino cómodo para efectuar el registro—, sino que esos acercamientos solo son decisivos por medio de relaciones concretas, logradas durante la lectura, y posibilitadas por un feliz recuerdo.

En el esfuerzo planeado de esta ordenación se destacan los siguientes puntos:

1. Cualquier afirmación parece estar negada por otra. El contradecirse constituye el rasgo fundamental del pensamiento de Nietzsche. Tratándose de él, casi siempre se puede encontrar para un juicio, el juicio opuesto. Parece que, sobre todo, tuviese dos opiniones. Debido a esto, se pueden aportar, arbitrariamente, y para lo que se quiera, citas de Nietzsche. De modo ocasional, la mayor parte de los partidos podrían apelar a él: ateos y creyentes, conservadores y revolucionarios, socialistas e individualistas, científicos metódicos y visionarios, hombres políticos y apolíticos, libres pensadores y fanáticos. De aquí se siguen muchas cosas: Nietzsche sería confuso; no habría que tomarlo en serio, puesto que se abandona a sus ocurrencias preferidas. Luego, no valdría la pena darle importancia a semejante charla poco cortés.

   Sin embargo, quizá se trate, con frecuencia, de contradicciones que no siguen siendo, en absoluto, contingentes. Podría ser que las alternativas que, al lector corriente e intelectual, le aparecen como contradictorias fuesen, en sí mismas, simplificaciones erróneas del ser. Si el entendimiento como tal debiese quedar, por decirlo así, en el proscenio del ser, este ser, quizá, tendría que mostrarse —aunque aspirase a lo verdadero— bajo la forma del contradecirse, en el caso que el pensar

intelectual lo buscase en ese primer plano, único que le es accesible. Pero la contradicción que así aparece, provendría de la cosa; sería necesaria: no un signo de pensamiento falso, sino del que tiene el carácter de la verdad.

La tarea de la interpretación consiste, en todo caso, en buscar las contradicciones en cualquiera de sus formas, en no satisfacerse hasta que también se las haya encontrado y, de ese modo, en experimentarlas en su necesidad. En lugar de tropezar ocasionalmente con ellas, quizá haya que indagar el origen de la contrariedad.

2. Aparecen infinitas repeticiones. Estas son comprensibles, puesto que se tiene que publicar todo lo que Nietzsche escribió en algún momento cualquiera de su vida, a fin de que su pensamiento sea accesible. Tratándose de esas repeticiones, deben perseguirse, empero, sus modificaciones. Mediante ellas, la idea fundamental pierde la chata fijeza que adquiere en las proposiciones singulares. Pero, ante todo, se muestra cuáles son las cuestiones que hacen posible un tema a través de cien citas y cuáles, en cambio, adquieren importancia a través de un solo pasaje. Solo el conocimiento consciente de las repeticiones permite la observación de las proposiciones no repetidas.

3. El escándalo ante lo contradictorio y la impaciencia provocada por los pensamientos que, al principio, parecen ser arbitrarios, constituyen el impulso que permite llegar, mediante la coherencia de las ideas, a la dialéctica real, única cosa que aclara lo que Nietzsche quiere. Se experimenta cómo, sin señorío consciente sobre todas las posibilidades del ser y de lo pensable, Nietzsche persigue, sin embargo, los caminos necesarios que conducen a ellas. La aclaración dialéctica surge en la medida en que,

a partir de los diferentes textos, se pueden hallar correspondencias objetivas. Pero no se la puede lograr, únicamente, por una intelección lógica, sino que, en sentido propio, la intelección es algo así como la ampliación del espacio esclarecedor de la Existencia posible. Quien no tenga paciencia en los esfuerzos por alcanzar las conexiones lógicas y concretas y quien, en el juego de su alma, carezca de riqueza de posibilidades, no podrá leer a Nietzsche en la plenitud de su sentido.

4. Surge un todo que, sin embargo, no es alcanzado, sino que, en cuanto la cuestión se vuelve más aguda, nos arrastra, a través de cualquier fase, en pos de un centro sustancial del pensamiento total. Dicho todo no está en el concepto, ni en una imagen del mundo, ni en un sistema, sino que es la pasión por la búsqueda del ser, dada en el impulso hacia lo que, en sentido propio, es verdadero. Pero en esta búsqueda se halla la crítica inexorable, propia de una continua superación. Si se nos muestran proposiciones que, en su correspondencia, constituyen una base para que se entienda correctamente a lo otro, habría que fijar, sin embargo, la diferencia esencial entre las totalidades sistemáticas, ofrecidas en las meras doctrinas que solo son una función del todo que las rodea y abarca (*umgreifenden*) y este englobante (*Umgreifende*) existencial mismo, que no es doctrina fundamental, sino impulso fundamental. Ambos deben ser aclarados mediante una justa reunión de las proposiciones, de tal modo que la riqueza de lo particular se ordene en torno a lo decisivo. El estudio que busca el todo es inagotable y, sin embargo, solo a partir del todo se alcanza el preguntar y se logra la captación tanto de los conceptos como de los objetos.

Únicamente sobre la base de tales interpretaciones, que apuntan al todo, se puede alcanzar, a partir de Nietzsche mismo, el criterio según el cual sus proposiciones podrían ordenarse de acuerdo con la jerarquía de su importancia, es decir, según el carácter más esencial o más incidental y según sus modificaciones, acertadas o desviadas. Es inevitable el hecho de que Nietzsche no siempre tenga presente, con igual decisión, lo que le es esencial. Pero se deben alcanzar los puntos de partida desde los cuales se puedan seguir los movimientos de Nietzsche, junto con la crítica a que él mismo se somete. Se debe seguir, a sabiendas, dos caminos.

En primer lugar, los pensamientos de Nietzsche se pueden ordenar en un todo subsistente de conexiones necesarias del pensar, sin tenerse en cuenta la secuencia temporal en la que las ideas fueron pensadas. En segundo lugar, por llenar un desarrollo que ocupa decenios, tales pensamientos pueden observarse en su forma temporal, entendida como el todo de una vida. En el primer caso, la idea de un todo sistemático intemporal llega a ser el hilo conductor para la búsqueda del sitio intemporal de todo pensar y para la indagación de lo sistemático mismo. En el segundo caso, el desarrollo de la vida, del conocimiento y de la enfermedad se convierten en el hilo conductor que lleva a la cuestión del puesto temporal ocupado por la totalidad de lo pensado, dentro del todo de este proceso. Cualquier pensamiento de Nietzsche es entendido, en primer término, en la medida en que se lo conoce en sus nexos objetivos, de acuerdo con sus propias modificaciones, contradicciones y posibilidades de movimiento; pero, en segundo término, cada pensamiento solo es plenamente comprendido cuando se conoce el instante en que fue pensado. Tratándose de la lectura, siempre se tiene que saber cuándo fue escrito aquello que se lee.

Ambos caminos parecen excluirse. En el acto de divisar la totalidad de un sistema, la exigencia de referir todo a todo y de captar el todo en su sitio intemporal, contradice a la otra exigencia de ver a dicho todo como una sucesión biográfica temporal, o sea de comprender

cada punto dentro del movimiento vital, a partir de su posición en el tiempo.

En efecto: hay en Nietzsche ideas fundamentales siempre semejantes —aunque dentro de extraordinarias modificaciones—; ellas surgen, como un carácter dominante desde su temprana juventud —son la mayor parte de las mismas, y asombra ver cómo se mantienen a través de toda su vida. Hay otras que, por un salto en el desarrollo, emergen, en cambio, bruscamente. Y aún hay otras que solo aparecen durante cierto tiempo, para luego ser aparentemente olvidadas. Estos son casos extremos y raros. Las ideas deben recogerse en un gran proceso unitario, que, al mismo tiempo, es sistemático y biográfico: a la realidad del hombre pertenece el hecho de que el sistema más profundo y más verdadero de su pensar tenga que aparecer en forma temporal. Esta puede ser natural, corresponder a la cosa misma y, al mismo tiempo, puede estar, desde el punto de vista biográfico, empañada o arruinada por nexos causales extraobjetivos, que deforman la realidad empírica de un determinado hombre en particular. Ambas cosas acontecen de manera conmovedora en Nietzsche.

Por tanto, la ocupación con el pensar de Nietzsche exige —más que en la mayor parte de los grandes filósofos— simultáneamente, y en primer lugar, el trato con la realidad de la vida de Nietzsche. Para ver el contenido filosófico, que es inseparable de su vida y de su pensamiento, debemos tener en cuenta sus vivencias y su conducta, dentro de determinadas situaciones. Tal referencia se puede perseguir en su obra: aparece hasta en la exterioridad de ciertos pensamientos o imágenes determinados. Nos ocupamos, pues, del curso de la vida de Nietzsche para ver y para conocer el movimiento en el que cada escrito tiene su lugar.

En cambio, se falsea el sentido del tratamiento de tal vida cuando se yuxtaponen, sin referirlos entre sí, la realidad de la vida y el mundo del pensamiento. En esta disociación, la curiosidad psicológica, por una parte, se satisface, reuniendo los hechos de *Humano,*

demasiado humano y gozando con el carácter épico de su vida; o, por otra parte —si se atiende el desprendimiento de la personalidad— las ideas se tildan de verdades válidas intemporalmente e incluso de extravagancias.

El pensar de Nietzsche exige, en segundo lugar, penetrar en los nexos sistemáticos. Pero, a diferencia de los grandes sistemas de filosofía, el planteado por Nietzsche solo aparece como una fase o como una función dentro de un todo que lo abarca y lo rodea, al que ya no es posible exponer como sistema. En lugar de eso, la interpretación ha de seguir todos los giros del pensamiento —al que ella debe rescatar de su dispersión— y todas sus contradicciones para, de ese modo, atravesar sus posibilidades, haciendo de cuenta que el todo sería alcanzable. En el fin, como es natural, todo se corresponde; pero se recae en el despliegue temporal de un ovillo de caminos del pensar que, justamente, no están desarrollados como sistema.

Luego, si el pensar de Nietzsche queda para siempre sustraído a una exposición cerrada, la unidad del todo, es decir, la unidad entre la vida y el pensar, entre el desarrollo temporal y el sistema, solo constituirá la idea para un estudio de Nietzsche.

No se puede prever hasta dónde se llegará, desde el punto de vista objetivo, en la concepción determinada y fundamentada del todo. Durante el estudio es inevitable aplicarse sin reservas, tanto a la realidad empírica de la vida como tal y en su facticidad, como también seguir los pensamientos por largos trechos con prescindencia de la época en que fueron pensados. Justamente, la dificultad que de continuo renace —porque ninguno de los dos caminos, por sí mismos, pueden transitarse con éxito y porque ninguno de ambos pueden llegar, sin violencia a armonizarse— tiene por resultado esa inquietud que incesantemente impulsa al estudio de Nietzsche.

Las tres partes principales de nuestra exposición

A diferencia de la mera apreciación, la exposición pretende mostrar la cosa misma; a diferencia de la narración, ella quiere hacer surgir los rasgos esenciales de la cosa, y eso, a partir de ella misma. La exposición y el pensamiento del que expone debieran desaparecer ante lo expuesto: ello no debe utilizar el objeto como ocasión del propio filosofar. El pensar expositivo constituye un constante esfuerzo por abandonarse al pensar de otro hombre; es el que piensa tan solo para producir, mediante el propio pensamiento, lo que se halla en el pensar del otro.

No cualquier producción espiritual exige una exposición. Solo la demandan las creadoras y las que perviven creando. De un modo constantemente renovador, y mediante la apropiación que la posteridad logra de ellas, se tiene que llevar al lenguaje actual al infinito fundamento que las soporta. Mientras que, para tales obras y por conducto de la exposición, siempre se busca una comprensión que ha de volver a conquistarse originariamente, para las producciones finitas y determinadas, en cambio —y, por tanto, ya aportadas—, solo hay una mera referencia de sucesos y no una exposición plena de sentido.

No se puede exponer a Nietzsche con el objeto de que, al fin, acabemos por enterarnos de él. Puesto que no llega a ser consistente, ni como forma cerrada de su ser ni como sistema filosófico, únicamente se lo puede captar en las conexiones particulares de su pensar y en los aspectos singulares de su existencia dada. El intento de aprehenderlo tiene que fracasar cada vez que se lo solidifique en una totalidad. Como Nietzsche solo se revela indirectamente, en el movimiento, también el acceso a él no se podrá lograr solo por el acto de divisar la forma y el sistema, sino por un adentrarse en su propio movimiento. En efecto, la captación de los pensamientos y de los hechos no enseña, por sí sola, lo que Nietzsche propiamente es, sino que cada uno podrá producir lo que el autor llega a ser para él mismo mediante el propio trabajo y el íntimo modo de plantearse el problema.

Por eso, una exposición de Nietzsche —como un precipitado de tal hacer— no le puede anticipar a otro tal actividad, sino solo preparar lo que cada uno, por sí mismo, ha de realizar. Pero la exposición tiene un sentido propio en el hecho de que crea los supuestos mediante los cuales, quizá, se puede alcanzar una apropiación de Nietzsche más decisiva que las anteriores —sea por participación en ese pensamiento, sea por el rechazo del mismo. Por cierto, no se quitan los velos del sortilegio que, a partir de la aparición de Nietzsche, actúa demoníacamente, como algo que no se puede suprimir; pero el objetivo será purificarlo, mediante un impulso que profundice en su vida. Además, no se niega, simplemente, la sofística que proviene de Nietzsche, aunque ella solo se muestre en la transformación que otros introdujeren en su pensamiento. Su disolución, empero, constituye una clara tarea.

Ningún camino de la exposición conduce, inmediatamente, al centro de Nietzsche. Con la presunta mostración de un centro tal, se falsearía su grandiosidad, que produce en nosotros una fecunda inquietud. Luego, tendremos que seguir, unos después de los otros, muchos caminos. Esta discontinuidad en la actualización de Nietzsche no finaliza, sin embargo, en una síntesis, sino en una aclaración de la mirada, capaz de advertir el sentido de la profundidad que se expresa, indirectamente, en todas las manifestaciones de Nietzsche, sean dadas de modo involuntario o a sabiendas.

Los caminos de la exposición se refieren a un mismo objetivo: fortalecer, mediante un claro saber de lo particular, la preparación que conduzca a la apropiación amplia de Nietzsche. Al mismo tiempo, esos caminos provienen del mismo origen: la experiencia de un fundamento inaprehensible, porque siempre se muestra de diferentes modos. El origen y la meta no pueden ser inmediatamente comunicados; pero, solo mediante ellos, los caminos tienen sentido en su aislamiento y claridad objetivamente determinada. A Nietzsche no se lo puede agotar. En cuanto totalidad, no constituye un problema que debiese resolverse. En

efecto, lo que es, tendría que mostrarse por aquello que, en la apropiación de él, llegue a ser. Y ello ocurrirá con los hombres venideros.

Elegimos tres partes principales para la exposición: en primer lugar, su vida, entendida como el substrato absolutamente inevitable del acontecimiento de Nietzsche; en segundo lugar, los pensamientos fundamentales, concebidos como la aparición, dentro de la diversidad del contenido particular de su pensamiento, de un impulso originario; en tercer lugar, buscaremos en su Existencia el todo de su modo de pensar. En cualquier caso, lo fundamental serán los hechos, cuyo conocimiento nos parece exigible para la comprensión dé Nietzsche. Pero siempre, a través de una tarea particular, domina un punto de vista.

En la exposición de la vida se debe ver la radicalidad de lo extremo. En lugar de perderse en situaciones de hecho (a nadie que, alguna vez, haya tropezado realmente con Nietzsche ellas impondrán un límite a su voluntad de saber), se deben hacer sentir los supuestos empíricos de este ser excepcional, como la realidad de una vida que constantemente se sacrifica y es sacrificada (sin encubrir ni encumbrar lo empíricamente real).

La exposición de los pensamientos fundamentales ha de mostrar, en lo particular y dentro de un orden de los motivos eficaces fundamentales, cómo ninguna idea es constante, sino que, antes bien, cada una se vuelve a poner en cuestión. Las formas del ser, divisadas por Nietzsche, han de perseguirse hasta en sus mismos fracasos. La tarea nunca debe encallar ante tales malogramientos, así como tampoco debe hacerlo en algo radicalmente negativo o radicalmente positivo.

La interpretación del todo, tal como fuera cumplida por la autocomprensión de Nietzsche y realizable por nuestra propia comprensión, ha de aclarar el significado existencial de esta vida y de este pensamiento. La tarea consiste, pues, en mantener abierta la apropiación de Nietzsche, no solo para evitarse cualquier fijación

de su ser, con respecto a algo individual, sino también para la concepción de las altas exigencias que su caso propone. Nietzsche se muestra como una excepción final e incomprensible que, sin ser modelo para la imitación es, sin embargo, en absoluto irreemplazable por el efecto que despierta en los otros — que no son excepciones. Finalmente, se presenta la pregunta acerca de cómo un hombre no representativo de todos haya logrado tener, empero, un significado dominante, como si expresase al ser del hombre mismo.

Método de la exposición

Tratándose de la exposición del pensar de Nietzsche, corresponde destacar ciertas ideas fundamentales y propiamente filosóficas. Aunque Nietzsche mismo no las haya desarrollado de un modo metódico y sistemático, la exposición de su pensamiento debe procurar, por así decirlo, un andamio que posibilite semejante ordenación. Aunque ninguna idea ni ningún concepto en particular sean los portadores de su mensaje, en sentido esencial, se puede destacar en Nietzsche —dentro de la exuberancia de su lenguaje, con frecuencia musical o plástico— la estructura intelectual fundamental que yace en él. Este lenguaje y el carácter intuitivo que expende no se pueden repetir. Tal repetición no tendría sentido, puesto que se debe leer a Nietzsche mismo. Por decirlo así, solo nos es posible mostrar su esqueleto, para poder captar mejor, mediante ese conocimiento, las relaciones y los límites de lo leído y lograr, de ese modo, los puntos de partida del propio pensamiento, por medio de una crítica auténtica, es decir, creadora. En sentido propio, eso ocurre con la lectura de Nietzsche.

Además, conviene sostener la exposición sobre bases absolutamente documentales. Por cierto que, aparentemente, sería más cómodo exponer las ideas de Nietzsche sin rodeos, a partir de lo que le es peculiar. Pero, en ese caso, se perdería la resistencia que nos excita a la búsqueda de la verdad, y que reside en el

desacuerdo. La reunión de las ideas que se completan, se contradicen y se dan en movilidad, será tanto más eficaz para la comprensión de Nietzsche, cuanto más literalmente se citen cada uno de sus escritos (aunque sea inevitable limitarse a lo que, en cada caso, es esencial, y que se deba proceder dentro de modestos límites).

Por eso, con razón, casi toda la bibliografía sobre Nietzsche es pródiga en citas. Sin embargo, es esencial que esas citas produzcan algo nuevo; es decir, que no sean, simplemente, una crestomatía de bellos pasajes o que elaboren ingeniosas relaciones tomadas al azar o que aíslen, arbitrariamente, direcciones singulares del pensar o, inclusive, que establezcan afirmaciones sensacionales. Las ideas se deben exponer en las conexiones que les corresponden, de modo esencial, aunque no hayan sido expresamente destacadas por Nietzsche. En efecto, mientras que, en cada página, el brillo del escritor salta ante los ojos del lector, la luz que se produce en el filosofar mismo está, en buena parte oculta. Por eso, las citas arbitrarias o extraídas de Nietzsche con el fin de adaptarlas a cierto fin, ciegan, y, filosóficamente, conducen al error. El acuerdo clarificante de los textos depende de un trabajo de interpretación con relación al todo, y que tiene por fin destacar aquellos pensamientos precisos y fundamentales, cuyo conocimiento torna transparente la lectura de Nietzsche. El cumplimiento de tal objetivo siempre sigue siendo lo principal. Ante todo, esa interpretación se puede introducir en un trabajo sobre Nietzsche, que no se aparte de Nietzsche. No se puede mantener una selección realizada según preferencias personales, puesto que el conocimiento del todo nos fuerza a exponer ese todo de modo que, según su posibilidad, se haga palpable.

Desde el punto de vista ideal, el arte de citar sería como un trabajo de orfebrería: debiera capturar la piedra preciosa de los pensamientos filosóficos de un modo justo, y, luego, ordenarlos de tal manera, que no solo adquiriesen validez aislada, sino que acrecentaran su valor al entrar en mutuas relaciones. De esta suerte

se las podrían captar en unidad más que en singularidad o mera acumulación. Dentro de otras conexiones, las mismas piedras podrían irradiar nueva luz[88], ya que no se puede iluminar todo de una sola vez. Corresponde que, en cada caso, nazca un brillo más claro, para que así se precise algún contenido esencial, sin deformaciones, de lo dicho y pensado por Nietzsche.

Mediante la reunión, luego se pondría en marcha la fricción de unos pensamientos con otros, con el fin de ofrecer una autocrítica de este pensar. Se puede discutir indefinidamente acerca del derecho o de la injusticia de algunas manifestaciones de Nietzsche, lo cual solo daría ocasión para hablar, pero no para conocerlo. Solo cuando, en la marcha del todo de su pensar, aparezcan los desacuerdos y se muestren los límites y abismos podría ser posible una crítica que, en realidad, ya fue cumplida por Nietzsche mismo, porque ella pertenece a la esencia de su verdad, de una verdad que constantemente se supera e impulsa hacia adelante.

LA INTELIGIBILIDAD DEPENDE DE LA ESENCIA DEL COMPRENDER

Según la intención de Nietzsche y el sentido de la verdad por él comunicada, mostramos lo que somos por el modo como comprendemos. Por eso, Nietzsche, no busca al lector en general, sino a su lector, al que le pertenece a él.

La verdad filosófica

A la verdad filosófica llego de un modo radicalmente diverso que a la del mero conocimiento científico. A esta, todo el mundo la comprende, en tanto en tal conocimiento está presente un entendimiento sustituible, que solo necesita de la enseñanza técnica y de la disciplina. En la comprensión de una verdad filosófica, en cambio (y también en toda ciencia, en cuanto ella solo vive por

impulsos filosóficos) surge un posible llegar a ser uno mismo: acontece un despertar; se cumple una revelación de mí mismo, de acuerdo con el modo como se me manifiesta el ser.

Pero cuando la verdad no es la misma y la única ni está sobre el plano en que se mueve todo el mundo; cuando un supuesto, que se halla en el ser del hombre individual, hace accesible, para él, la verdad propiamente dicha; cuando por el acto de concebir la verdad se llega a ser un sí mismo, entonces la antigua cuestión, referida a la comunicación de la verdad, amenaza toda comunicabilidad y hasta a la verdad misma. En efecto, puesto que la verdad solo se halla en la comunicación y, por eso, únicamente aparece mediante el lenguaje, siendo, inevitablemente, algo público, en virtud de la diversidad esencial de los supuestos que se oponen, la verdad tendrá, al menos, que llegar a la situación de ser equívoca, tergiversada, mal empleada, a menos que no se haga cuestión de ella.

Hay dos concepciones fundamentales de este límite: en primer lugar, la doctrina de los grados de la verdad, correspondientes a los de la Existencia del hombre (cuyo tipo es el de los pitagóricos); en segundo lugar, la doctrina de la ambigüedad inevitable de la verdad y las consecuencias que de ello se desprenden (y que Nietzsche lleva hasta el límite).

La doctrina de los grados conduce, de intento, al esoterismo y al plano de una educación para la madurez del posible comprender: nadie debe experimentar que sea algo verdadero, antes de estar preparado para poder captar, con precisión, esta verdad, la cual —para los que están en los grados anteriores— sigue siendo un misterio. Pero tal cosa constituiría una reglamentación exterior, la cual da por supuesto que el educador sabe cómo están constituidos los grados de la Existencia y de la verdad que le corresponde: como dioses, tendrían que ver interiormente la verdad entera y estar dentro de ella. Además, se supondría el establecimiento de una selección, no en relación al conocimiento y a las capacidades

concretas de ejecución, sino en relación al ser del hombre, a su nobleza y a sus posibilidades, para lo cual también es preciso un don sobrehumano, capaz de diferenciar los espíritus. Finalmente, se supondría una forma fenomenal de la verdad, y esta apariencia la oculta, sin tornarla autoridad poderosa. Por tanto, supondría una forma aparente que deja subsistir a la verdad en un voluntario secreto.

Nada de lo dicho tiene valor para Nietzsche, que sigue la segunda concepción fundamental. Nadie conoce los grados; nadie tiene el don de la diferenciación, en sentido absoluto, del ser mismo. Fuera de la capacidad de una errada comprensión que, justamente, ocurre en la verdad más manifiesta, no hay ningún otro ocultamiento eficaz de la misma. La ambigüedad constituye la defensa de lo verdadero, frente a una captación de ella cumplida por quien no esté autorizado. Por eso, Nietzsche se dirige al público, siendo exteriormente audible por cada uno. Se propone acertar con alguien que, en sentido propio, pueda ser conmovido por esa verdad con el fin de desenmascarar al que no tiene derecho alguno a la misma. De la conducta de este último, o sea de alguien que oye dicha verdad, entendiéndola erróneamente, se puede decir: «un pequeño ataque de furor lo impulsa a desahogar lo que tiene de más íntimo y de más ridículo» (14, 359).

La exigencia impuesta al ser del que comprende

De aquí se deduce la exigencia, constantemente repetida por Nietzsche, referida al ser del que debe entenderlo. Encontraba que «es imposible enseñar la verdad, en el caso que el modo de pensar fuese bajo» (14, 60). Quien sienta en contra de él no comprenderá su estado y, por consecuencia, tampoco sus argumentos: para comprender tendría que «ser víctima de la misma pasión» (11, 384); debiera tener, en la propia alma, la vivencia del «brillo, del ardor y de la aurora»; «solo puedo recordar… más, no puedo» (5, 217).

Nietzsche llama al acto de comprenderlo «una distinción que se tiene que haber merecido» (15, 54). Quiere poner cercas alrededor de sus pensamientos, para "que los cerdos y exaltados (*Schwärmer*) no destrocen mis jardines" (6, 277). Considera que los peores riesgos provienen de los «admiradores inoportunos» (14, 230); rechaza a los intrusos e impertinentes y se burla del «mono de Zarathustra» (6, 258 *sq*.). Las primeras experiencias de incomprensión lo llevan a decir: «la idea de que alguna vez se apele a mi autoridad para sostener lo injustificado y lo por completo inadecuado me causa espanto» (a su hermana, 6, 84).

En consecuencia, no todos tienen el mismo derecho sobre las ideas de Nietzsche y, particularmente, sobre sus valoraciones; antes bien, solo se justificará quien posea su misma jerarquía. «Los periódicos tienen el modo de pensar opuesto: creen que las estimaciones del valor son algo en sí mismas, en lo cual cada uno podría andar como por su propiedad. He aquí el supuesto, según el cual todos tienen la misma jerarquía» (14, 58). «Aceptar los juicios de valor como si fuesen trozos de vestidos» (14, 60), es un hecho que se explica por la «creencia de que el juicio de cada uno es dueño y señor de todo» (14, 60). «Gracias al espíritu presuntuoso de la época, hoy… se ha llegado a no creer más en los derechos espirituales de los individuos y en la incomunicabilidad de las intelecciones últimas» (14, 419). Todo el pensamiento de Nietzsche se fundamenta en la conciencia de este derecho particular, en el saber de la incomunicabilidad de las cosas últimas y en el acto de escuchar el ser-sí-mismo del otro, en cuanto este le pertenece. Pero si, en la esencia de la verdad, está implícito el hecho de que ella solo puede ser captada por hombres de jerarquía correspondientes a la suya, se plantearán para todos los individuos las siguientes preguntas: "¿quién soy?; ¿puedo comprender?; ¿tengo el derecho de participar? Para tales preguntas no hay respuesta; antes bien, queda un solo camino: adquirir, mediante el comercio con Nietzsche, cierto impulso hacia el vuelo. Este no se puede planear y su realidad patentiza lo que es y

lo que yo soy, sin que sepa este saber de antemano y sin que ya lo posea como si fuese algo subsistente.

Riesgo y tardanza en la comunicación de la verdad propiamente dicha

Nietzsche ve en la vida de la verdad un riesgo inevitable: «Hay libros que tienen para el alma y para la salud un valor inverso, según se sirvan de ellos almas inferiores o superiores. En el primer caso, son libros peligrosos, corruptores, disolventes; en el otro caso, son llamados de heraldos que invitan a los más esforzados a perdurar en el propio esfuerzo» (7, 50). Puesto que la verdad comunicada tiene que ser ambigua, Nietzsche pudo exigir lo siguiente: «Nuestras supremas intelecciones tienen que sonar —y así deben hacerlo— como locuras y, en determinadas circunstancias, como crímenes, cuando de modo ilícito llegan a oídos que no están destinados ni predeterminados a ellas» (7, 49). Cuando en la Confederación de Berna, Widmann decía que los libros de Nietzsche eran peligrosos y los comparaba con dinamita, él lo dejó hacer.

Este peligro está justificado: nadie debe ser dispensado de él, puesto que nadie sabe, de antemano, para quién un libro será destructivo o para quién será constructivo. No se trata del ocultamiento de lo verdadero, sino, antes bien, de la difícil tarea de tener la valentía de pensar realmente lo que se sabe y de decirlo.

La ambigüedad de la verdad no tiene afinidad alguna con la mala fe, que oculta, o de intento retiene, una ambigüedad sentida como tal. Antes bien, es involuntaria y, por eso, reside en la comunicación de lo verdadero, puesto que el ser que admite la verdad así comunicada es tan diferente a la comunicación de la verdad misma. Atreverse a la ambigüedad no es quererla: consiste en la valentía de la verdad.

La vacilación es harto comprensible: el que piensa, cuando ve la destrucción que puede surgir del pensamiento, cuando llega a tener

conciencia de las inversiones y de los usos errados que le son posibles, quisiera reprimirse. Por eso, frente a los grandes del pasado, Nietzsche pudo preguntarse si ellos «se han poseído con la suficiente profundidad como para no escribir lo que sabían» (14, 229). Él mismo, en la juventud, escribía: «las raíces de nuestro pensar y de nuestro querer… no deben llevarse a una luz demasiado viva», porque "callar a tiempo en tales cosas constituye un noble arte. La palabra es algo peligroso… ¡Cuántas cosas no deben expresarse! Y, justamente, pertenecen a los *pudendis* las concepciones fundamentales de la religión y de la filosofía" (a v. Gesdorff, 18-9-71). Cuando más tarde siguió experimentando en sí mismo la vacilación, se exigió a sí mismo un pensamiento y una expresión de la verdad que no se espantara ante nada. En efecto, en contraste con todo callar voluntario, en virtud de un presunto bienestar del hombre, la fuerza tan solo reside en la publicidad, la cual no tiene nada de común con la charla desprovista de disciplina y, que sin consideración, adopta el continente de decir la verdad. De Zarathustra dice: «El más ínfimo callar paraliza toda su fuerza: siente que, hasta entonces, ha eludido un pensamiento… La reserva última, el más fino callarse impiden todo gran éxito» (14, 293).

Nietzsche no quiere fieles

Puesto que las ideas de Nietzsche no deben ser admitidas por una imposición autoritaria ni como verdades en absoluto válidas, llegar a ser un «discípulo» de él constituye una aberración. Está depositado en la esencia de esta verdad el hecho de que solo se comunique cuando se ajusta y brota de lo propio (*Eigenen*). Por eso, desde el principio al fin, Nietzsche es el «profeta» que, frente a todos los profetas, remite a cada uno a sí mismo.

«Síguete, fielmente a ti mismo: de este modo me seguirás» (5, 16). «Solo quien asciende sobre su propio camino, levantará mi imagen, hasta llevarla a clara luz» (5, 20). «Ahora bien: este es mi camino, ¿dónde está el vuestro? Así les respondería a aquellos que me

preguntan “por el camino”. Pues el camino:…eso no existe» (6, 286). Nietzsche se preocupa por los demás, en cuanto son autónomos. «Solo quiero rodearme de hombres que tienen su propio modelo y que no lo ven en mí. Pues eso me haría responsable de ellos y esclavo de ellos» (11, 391).

De lo dicho se deduce la constante defensa de Nietzsche. «Quiero despertar, con respecto a mí mismo, la más alta desconfianza» (14, 361). «A la humanidad de un maestro le corresponde prevenir a los discípulos en contra de él» (4, 304). Zarathustra abandona a sus discípulos: «apartaos de mí y defendeos de Zarathustra» (6, 114). En la reimpresión de *Ecce homo* acentúa estas palabras y añade: «aquí no habla ningún fanático; aquí no se predica; aquí no se exige la fe» (15, 4).

El hecho de que Nietzsche se presente con las vestiduras del «legislador», solo constituye una manifestación del carácter indirecto que le es propio. Luego, tanto significa: «Yo solo soy una ley para los míos: en modo alguno soy una ley para todos» (6, 415), como la ley, que los demás tienen, para que se le resistan y lleguen a ser, en sentido propio, ellos mismos: «No he entregado al otro los derechos que he conquistado para mí, antes bien que, como yo, los robe… En cuanto hay una ley, que parte de mí, ella hará de todos una imagen de mí: con ello, el individuo se descubre en contradicción con él mismo, y se fortifica» (12, 365).

De acuerdo con esta actitud, Nietzsche ni quiere dominar ni ser canonizado: «¿Dominar? ¿Imponer mi tipo a los demás? ¡Espantoso! ¿Acaso mi dicha no está en contemplar la multitud de los demás?» (12, 365). Y, por último: «… en mí no hay nada de un fundador de religiones. No quiero ningún “creyente”; pienso que soy demasiado maligno como para creer en mí mismo; jamás hablo a las masas… Tengo un espantoso miedo de que algún día se me canonice… este libro debe preservarme de que se me trate con abuso» (15, 116).

¿Qué espera Nietzsche de su comunicación?

En este conflicto entre el anuncio profético y el rechazo de todos aquellos que quisieran seguirlo ciegamente; entre el legislador, y el que espera la resistencia de los demás a la propia ley; entre el maestro y el problematizador; en la superación de las proposiciones que atañen a lo que le es más íntimo, Nietzsche quiere, en verdad, aquello que, según él, reemplazaría al fundador de religiones. Ha caracterizado, con una imagen indeterminada, bajo el nombre de «genio del corazón», a lo que quisiera ser para los demás. «El genio del corazón… cuya voz puede descender hasta el mundo subterráneo de cada alma, por cuya maestría, al aparecer, comprende a quienes lo siguen, constituye una obligación más para seguirlo con mayor intimidad y radicalidad. El genio del corazón enmudece toda voz y toda vanidad y enseña a escuchar; pulimenta las toscas almas y les hace gustar nuevos anhelos —el de estar tranquilos, como un espejo en el que se refleja el profundo cielo—. El genio del corazón adivina el tesoro oculto y olvidado… bajo turbia y gruesa capa de hielo, y es una varita mágica que halla todo germen de oro… El genio del corazón, de cuyo contacto cada uno sale más rico, más rico en sí mismo… puesto en marcha, penetrado y sorprendido en su secreto, por un viento tibio; quizá más inseguro en su camino, pero pleno de esperanzas que todavía no tienen nombre alguno, pleno de nuevos quereres» (7, 271).

¿Ha encontrado Nietzsche lectores que entiendan su modo de pensar?

Cuando era joven, creía en los discípulos: «De los que esperan, sé que entienden, en detalle, todas estas generalidades y que, a partir de su más propia experiencia, las traducirán a una doctrina personalmente pensada» (1, 381). Pero, ya muy pronto, quiere advertir a los "jóvenes fogosos, sedientos de ser convencidos, para que no consideren a su doctrina como una pauta para la vida, sino

como una tesis que debe meditarse" (11, 398). Y, finalmente, los discípulos que admiran su literatura, llegan a serle una carga: «pues es palpable que no hay ninguna literatura para gente joven» (a Overbeck, 13-5-87).

Entonces busca, desilusionado, a los camaradas. Piensa en sus escritos como en anzuelos para pescar auténticos hombres. Pero los verdaderos lectores siguen faltando: al prohibir toda adaptación, al desenmascarar toda apariencia, Nietzsche se encuentra cada vez más solo, aislado en su veracidad. Pareciendo apasionado, conscientemente se privaba, sin embargo, de todos los supuestos que podían hacerlo entender por su época.

Llegó la fama, que Nietzsche preveía con certeza; pero de ella, en los primeros comienzos, apenas tuvo alguna experiencia vital. A partir de entonces ¿Nietzsche ha sido entendido, en el sentido que él deseaba? Todavía nadie tiene el derecho de contestar por sí o por no. La tarea consiste en llegar a ser uno mismo mediante la apropiación de Nietzsche. En lugar de sucumbir a la tentación de admitir, como si fuesen universalmente válidas, doctrinas y leyes en su aparente univocidad, Nietzsche pretende producir la posible jerarquía del propio ser. En lugar de someterse a exigencias y a proposiciones simplificadas, a través de él debe hallarse el camino que conduzca a la auténtica simplicidad de lo verdadero.

LIBRO PRIMERO

LA VIDA DE NIETZSCHE

Puesto que un tratamiento de las ideas de Nietzsche, sin una consciente representación de su vida, no conduciría a una auténtica comprensión, recordemos, en breves trazos, los hechos más salientes de la misma[89].

La marcha externa de la vida de Nietzsche (Cfr. la tabla cronológica).

Nietzsche procede de la casa parroquial de Rócken. Sus abuelos, tanto paternos como maternos, fueron pastores. A los cinco años de edad perdió al padre. La madre lo llevó a Naumburg, donde Nietzsche creció, rodeado de parientes femeninos, junto a su hermana, dos años más joven que él. A los diez años ingresó al gimnasio de Naumburg; a los catorce años (1858) obtuvo una beca en la Schulpforta, viejo internado que contaba con maestros humanistas sobresalientes. A los veinte años (1864) se inscribió en la Universidad. Al principio estudió dos semestres en Bonn, donde fue miembro de la Asociación estudiantil de Franconia, a la que abandonó en 1865, en virtud de la distancia que había entre la idea que él se había formado de ella y su realidad. De Bonn fue, con su maestro Ritschl, a Leipzig. Junto con Erwin Rodhe llegó a ser el alumno más brillante del maestro de la filología. Fundó la asociación filológica; publicó estudios de filología y, antes de ser promovido, fue llamado como profesor en Basilea, por recomendación de Ritschl que había escrito a Basilea: «entre tantas fuerzas juveniles que, desde casi treinta y nueve años, he visto desarrollarse ante mis ojos, jamás había conocido un joven que haya madurado tan pronto, y a edad tan juvenil, como este Nietzsche… Si vive mucho tiempo —¡Dios lo quiera!— profetizo que algún día ocupará el primer puesto

de la filología alemana. Ahora tiene veinticuatro años de edad: fuerte, vigoroso, sano, valiente de cuerpo y de carácter… Entre los jóvenes filólogos de Leipzig es el ídolo de todo el mundo. Usted dirá que describo una especie de fenómeno y, en efecto, lo es.

Además, es amable y modesto». (Stroux, pág. 32). «Podrá alcanzar todo cuanto quiera». (Stroux, pág. 36).

Dos decenios después, estalló la locura. Desde 1869 a 1879 Nietzsche fue profesor en la Universidad de Basilea. Junto con J. Burckhardt enseñaba seis horas en el *Pedagogium*. Se le abrían las casas patricias de Basilea. Entró en relaciones íntimas o lejanas con los principales espíritus de la Universidad: J. Burckhardt, Bachofen, Heusler, Rütimeyer. La amistad y la convivencia lo unieron a Overbeck. El punto más alto en su trato con los hombres, es decir, de su vida en general, cuya conciencia conservó hasta el fin, estuvo en sus visitas a Richard Wagner y a Cósima, entre 1869 y 1872, quienes se hallaban en Tribschen, cerca de Lucerna. Después de su libro sobre *El origen de la tragedia*, fue proscripto por los círculos filológicos inspirados en Wilamovvitz; los estudiantes de filología faltaban en Basilea. En 1873 comenzaron las dolencias que, en 1876-77, le obligaron a tomar un año de licencia, pasada, en su mayor parte, en Sorrento, con P. Rée, en la casa de Malvida von Meysenbug. En 1879, a la edad de treinta y cinco años, su enfermedad lo obligó a renunciar.

Durante el segundo decenio, 1879-1889, Nietzsche viajó de un lado a otro, buscando un clima favorable, que aliviara sus padecimientos torturantes, no deteniéndose en ninguna parte —debido a los cambios de estación— más que algunos meses. La mayor parte del tiempo lo pasó en la Engadina y en la Riviera; ocasionalmente estuvo en Venecia; por último, en Turín. Con frecuencia pasaba el invierno en Niza y el verano en Sils-María. Como un *fugitivus errans* vivía con medios modestísimos en simples habitaciones. Durante el día paseaba por la campaña, protegiéndose los ojos contra la luz

mediante una sombrilla verde, entrando en contacto con toda clase de viajeros.

Mientras que sus primeras obras —*El origen de la tragedia* y la primera de las *Consideraciones inactuales*, dirigida contra Strauss— habían causado sensación y conocido aplausos entusiastas o brutales oposiciones, las restantes obras no tuvieron éxito. Los libros de aforismos apenas se compraban. Nietzsche fue olvidado. Por particulares contingencias cayó en manos de las extenuantes miserias de los editores, hasta que, finalmente, imprimió sus escritos pagándolos él mismo, y solo en los últimos meses de su clara conciencia experimentó los primeros signos de una fama futura, de la cual no había dudado en ningún instante.

Rechazado por la profesión; totalmente abandonado a la tarea que conocía como auténtica, viviendo fuera del mundo, crecía en él, debido a una mejoría en su salud, el deseo de entrar en nuevo contacto con la realidad. En 1883 hizo un plan de lecciones para la Universidad de Leipzig. Pero los círculos universitarios consideraron que las lecciones de Nietzsche eran imposibles, en virtud del contenido arriesgado de sus escritos. Nietzsche siguió fuera del mundo, sirviendo a su obra con acrecentada tensión.

En enero de 1889, a los cuarenta y cinco años de edad, se produjo el derrumbe, debido a una enfermedad cerebral orgánica. Después de una larga enfermedad, murió en 1900.

El mundo

El mundo que le fue accesible a Nietzsche —en el cual contempló, pensó y habló— se le ofreció —sobre todo en la juventud— a través del mundo de la cultura alemana: la escuela humanista, los poetas, las tradiciones nacionales.

Nietzsche eligió el estudio de la filología clásica, la cual no solo lo colmó con las grandes concepciones de la Antigüedad, concepciones estas que lo acompañaron durante su vida. Nietzsche

también tuvo la suerte de tropezar, en sus estudios, con un auténtico investigador: el seminario de Ritschl, de filología clásica, fue único en su género, por la técnica de la interpretación filosófica. Incluso, muchos médicos y otras personas no dedicadas a la filología, participaban del mismo, para aprender el «método». En el arte y en la actitud allí cultivados, había algo que es común a toda ciencia: el saber distinguir lo real de lo irreal; lo efectivo, de lo añadido por el pensamiento; lo demostrado, de la opinión; la certeza objetiva, de la convicción subjetiva. Solo atendiendo a aquello que, en general, es común a toda ciencia, surge la clara conciencia de lo que es el saber científico propiamente dicho. La esencia del investigador, su incorruptibilidad, su incesante lucha crítica con el propio pensar, su sencilla pasión, fueron, para Nietzsche, realidades presentes.

Las fuertes inclinaciones pedagógicas de Nietzsche, solo se realizaron en débil demanda. Con grandes exigencias para consigo mismo, cumplió las tareas de su profesorado y de sus deberes de maestro en el *Pedagogium*[90],pero con creciente displacer. Durante todo el decenio que fue profesor, vivió en él la tensión entre aceptar cargos propios de la profesión y considerar lo que podía hacer para servir a los temas que, todavía indeterminados, lo movían íntimamente.

En 1867-68 Nietzsche hizo el servicio militar en Naumburg, en la artillería de campaña montada. Concluyó el servicio antes de tiempo porque se hirió, al saltar a caballo. Este accidente le produjo un absceso y una enfermedad que duró meses enteros. En la guerra de 1870, Nietzsche se ofreció como enfermero voluntario. Puesto que era profesor en un Estado neutral, su lealtad al mismo le prohibió el servicio de las armas. Enfermó de disentería y, antes de la finalización de la guerra, volvió a su cargo de profesor.

Para entender la forma en que el mundo se le presentaba a Nietzsche es esencial el hecho de que, desde los veinticinco años de edad hasta el fin, haya vivido en el extranjero. Durante veinte años ha visto a Alemania desde fuera. Esta circunstancia —la de

viajar constantemente, que lo exponía al desarraigo— hizo posible, sobre todo, en su existencia ulterior, una agudización de la mirada crítica, un poder prescindir de las cosas de suyo comprensibles, que implica, por así decirlo, llevar la vida al límite. El cambio produce una excitación del sentimiento siempre renovada; una vida que constantemente desborda, por extensión, el horizonte de todo lo fijo; un fortalecimiento del amor y del odio hacia el propio y permanente fundamento, que solo así, por la lejanía, está presente al sentimiento.

Cuando Nietzsche se desprendió del mundo, de la profesión, del comercio con los hombres, de su actividad de profesor, para recoger nuevas experiencias, se aplicó a la lectura, que, limitada, en virtud de su vista, abarcó, sin embargo, extensos temas. Aunque conocemos los libros que, entre 1869 y 1879, retiró de la biblioteca de Basilea y tenemos noticias de una gran parte de su propia biblioteca[91], no podríamos decir, como es natural, que haya leído todo eso; pero los libros han pasado por sus manos y, en algún sentido, han despertado su atención. Se hacía enviar, semanalmente, los catálogos de los libros nuevos (a Overbeck, 11-4-80). Siempre tenía el plan de residir en ciudades provistas de grandes bibliotecas (por ejemplo, a Overbeck, 2-5-84 y 17-9-87); pero esas intenciones quedaban en meros proyectos.

Llama la atención la abundancia de libros consagrados a la ciencia natural y a la etnografía. Nietzsche pretende recoger lo desdeñado por la filología, a saber: los conocimientos reales. La lectura apresurada de esos libros puede haberle interesado; pero, en gran parte estaban por debajo de su nivel, y han suplido el defecto de un conocimiento originario con las cuestiones referidas a los problemas biológicos y cientificonaturales.

No obstante eso, fue extraordinario todo lo que Nietzsche ha advertido en sus exiguas lecturas. Instantáneamente captaba lo esencial. Al leer veía lo que los autores de los libros perseguían, lo que ellos hacían realmente en su pensar y en sus escritos, lo que

significaban existencialmente. No solo considera los objetos de los autores, sino la sustancia de su pensamiento, en el que tales objetos se convierten en temas.

No es raro que las palabras y que los pensamientos de lo leído pasen al propio Nietzsche, lo cual interesa menos para el sentido de su filosofar que para el origen material de sus medios de expresión. El hecho de que el «superhombre» aparezca en Goethe, y de que los «filisteos de la cultura» sea expresión empleada por Haym, es tan poco esencial como que las palabras «perspectivismo»; «mundo verdadero y mundo aparente», fuesen tomadas de Teichmüller, o que el vocablo «decadencia» se originara en Bourget. Todo ello se debe a la receptividad de Nietzsche, que se cumple con naturalidad, de un modo inmediato y que, en sí misma, es cambiante. Sin ella, la creación sería imposible.

Nietzsche filosofó desde muchacho. Para el adolescente, Schopenhauer llegó a ser *el* filósofo. Los conceptos tradicionales los tomó de F. A. Lange, Spir, Teichmüller, Dühring y E. v. Hartmann. De los grandes filósofos, Nietzsche solo ha leído a fondo, pero en tanto filólogo, a Platón. (Más tarde «estará consternado por lo poco que conoce a Platón», a Overbeck, 22-10-83). El contenido del filosofar no brota, para él, del estudio de esas obras. Surge de la contemplación del carácter griego de la época presocrática, sobre todo, de los filósofos presocráticos y, además, de Theognis, de los trágicos, de Tucídides. El estudio de Diógenes Laercio, que realizó con intenciones filológicas, le aportó cierto saber histórico-filosófico. Nietzsche, que casi nunca estudió con profundidad a los grandes filósofos, a quienes la mayor parte de las veces conocía de segunda mano, pudo, sin embargo, penetrar hasta los orígenes, atravesando *la* cascara que cubre las ideas tradicionales. Año tras año se aproximaba, cada vez con mayor decisión, a los problemas filosóficos propiamente dichos. Nietzsche los aprehende a partir de su propia sustancia.

La manera según la cual Nietzsche filosofa lo aproxima tanto a los poetas como a los filósofos en riguroso sentido. En su juventud lo entusiasmó Hölderlin; sobre todo, *Empédocles e Hyperion*; luego, *Manfredo* de Byron. En los últimos años, tuvo influencia de Dostoievski

Quizá la simpatía de Nietzsche por la música haya sido más originaria, puesto que, en mayor medida, estaba sentida como destino. No hay ningún filósofo que haya estado tan penetrado o, incluso, tan dominado por la música, como él. Ya de muchacho se le había entregado enteramente; en su juventud se consagró, sin límites, a R. Wagner y, decidido a vivir al servicio de esa música, confesó más tarde: «Y, finalmente, soy un viejo músico, para quien no existe otro consuelo que el de los sonidos» (a Gast, 22-6-87). En el año 1888 se acrecienta aún más su vinculación con la música: «ahora la música me entrega sensaciones que, en sentido propio, jamás había tenido. Me desprende de mí mismo; me desilusiona de mí mismo… me fortalece, sin embargo; y, después de una noche consagrada a la música le sigue una mañana plena de resueltos conocimientos y de ocurrencias… La vida sin música constituye, simplemente, un error, una fatiga, un exilio» (a Gast, 15-1-88, cfr. 8, 65). Para él nada hay que le interese «más que el destino de la música» (a Gast, 21-3-88).

Sin embargo, el mismo Nietzsche se apartó luego de ella, y con la misma pasión. Refiriéndose a los años posteriores a 1876, escribía en 1886: «Comencé a prohibirme, a fondo y por principio, toda música romántica. Trátase de un arte ambiguo, fanfarrón y sofocante: le hace perder fuerza y regocijo al espíritu, multiplicando toda clase de oscuros anhelos y de flotantes codicias. *Cave musicam*: ese es hoy mi consejo a todos los que tengan suficiente hombría como para atenerse a la pureza de las cosas del espíritu» (3, 7). Los juicios sobre la música son análogos a los de la tradición del filosofar, hostil a ella desde milenios. «La música no tiene sonido (para los goces del espíritu): si quiere que renazca la condición de Fausto, de Hamlet y de Manfredo omitirá el espíritu y pintará

estados sentimentales del alma…» (11, 336). «El poeta sobrepasa al músico; tiene más elevadas pretensiones, puesto que se dirige al hombre entero, y las pretensiones del pensador son aun superiores: quiere acaparar toda la fuerza reunida y fresca; no invita al goce, sino a la lucha a brazo partido y al más profundo reconocimiento de todos los impulsos personales» (11, 337). Nietzsche encuentra que «el desarrollo defectuoso y fanático del entendimiento y que el carácter indomable del odio y del ultraje quizá se hayan introducido por la indisciplina de la música» (11, 339). Ella es «peligrosa»… «Su orgía, su placer en despertar estados cristianos van a la par de la impureza de la inteligencia y de la exaltación soñadora del corazón» (14, 139).

La actitud más favorable hacia la música ve en ella algo que ha llegado a ser, en cierto modo, un lenguaje y que tiene que encontrar en el pensamiento una lengua mejor. «La música me precede… Innumerables cosas todavía no han encontrado palabra ni pensamiento alguno» (12, 181).

En medio de estos pasajes tan contradictorios sobre la música, Nietzsche parece encontrar la salida en una separación entre la música romántica, que es peligrosa, brumosa y orgiástica, y la música propiamente dicha, a la cual pone en contraste con Richard Wagner. Creyó descubrirla en las obras de Peter Gast. En 1881, cree ver en él «a su maestro, a un maestro de primera clase», cuya música era afín a su propia filosofía (a Overbeck, 18-5-81) y que significa «la justificación sonora de toda mi nueva actividad práctica y de mi renacimiento» (a Overbeck, 10-82). Por este camino encumbró a la jerarquía de obra maestra única a la ópera *Carmen* de Bizet (aunque, en verdad, no lo haya pensado así: «Lo que digo acerca de Bizet no debe usted tomarlo en serio. Tan cierto como que soy, Bizet —lo diré mil veces— no me interesa. Pero actúa muy fuertemente como antítesis irónica contra Wagner») (a Fuchs, 27-12-88). Finalmente, Nietzsche quiere que la música «sea serena y profunda, como un mediodía de octubre; que sea singular,

abandonada, tierna; que sea una mujercita dulce, plena de infamia y de gracia» (15, 40).

Cuando consideramos hasta qué punto Nietzsche está subyugado por la música, cuando atendemos a sus discutibles juicios —en particular sobre los tan erróneos, aunque constantemente mantenidos, sobre el valor del compositor P. Gast—, cuando pensamos en sus propias composiciones tenemos que admitir que su punto fuerte no está en la música. (He aquí un juicio de Hans von Bülow, de 1872, reconocido por Nietzsche en su respuesta: «su *Meditación sobre Manfredo* es el extremo máximo de la extravagancia fantástica; es lo más desagradable y lo más antimusical que me haya llegado desde hace mucho tiempo. Todo es una broma; ¿quizá haya intentado usted una parodia de la llamada música del futuro?. En el producto de la fiebre musical de usted hay vestigios, al lado de todos los extravíos, de un espíritu no común y distinguido…»). La materia de su ser, su sistema nervioso, es musical, hasta quedar indefenso frente a ella. Pero, por decirlo así, la música es para él adversaria de la filosofía. El pensamiento de Nietzsche es tanto más filosófico cuanto menos musical es. Lo que Nietzsche ha filosofado nació en lucha con lo musical, ha sido conquistado en contra de ella. Tanto su pensamiento, como las revelaciones ontológicas, místicamente experimentadas por él, son opuestas a la música y se mantienen sin ella.

Su filosofar todavía encuentra en los contenidos del mundo una nueva y peculiar fuente. Durante cierta época, Nietzsche apreció extraordinariamente a los franceses[92]. La Rochefoucauld, Fontenell, Chamfort y, en particular, Montaigne, Pascal y Sthendal. Los análisis psicológicos se convirtieron en el medio de su filosofar; pero no la psicología que explora de modo empírico y causal, sino la comprensiva y la historico-sociológica. Su experiencia debe ser: «revivir libremente todas las estimaciones del pasado y también aquellas que se le oponen» (4, 61). Desea colaboradores que lo sigan por este camino de su investigación: «¿dónde hay una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia moral, de la

piedad, de la crueldad?… ¿Acaso se ha hecho objeto de investigación a las diferentes divisiones del día, a las consecuencias de un establecimiento fijo del trabajo, de las fiestas, del reposo?… ¿Acaso se han reunido las experiencias de la vida en común, por ejemplo, las experiencias de los monjes?» (5, 44; cfr. 7, 69).

Todo cuanto ocurre en el mundo se desvanece para Nietzsche frente a los grandes hombres, a quienes diviniza o diaboliza. Ejemplos de unívoca e indudable grandiosidad los encuentra en Goethe, Napoleón y Heráclito. De ambigua grandiosidad y, por tanto, según el contexto, por completo desvalorizados, son para él, Sócrates, Platón y Pascal. Siempre rechaza a San Pablo, a Rousseau y, casi siempre, a Lutero. A Tucídides y a Maquiavelo los admira, en virtud de la clara veracidad y de la incorruptibilidad realística que los caracteriza.

Nietzsche encuentra su más profunda conciencia histórica en la conexión de su pensamiento y de su ser con los grandes hombres. Ellos se proponían las mismas preguntas que él; se preocupaban por lo mismo que él; con él vivían en el mismo reino de los espíritus: «Mi orgullo está en que tengo un origen… También yo vivo en lo mismo que emocionaba a Zarathustra, Moisés, Mahoma, Jesús, Platón, Bruto, Spinoza, Mirabeau…» (12, 216). «Cuando hablo de Platón, de Pascal, de Spinoza y de Goethe, sé que la sangre de ellos corre en la mía…» (12, 217). «Mis antepasados Heráclito, Empédocles, Spinoza, Goethe…» (14, 263)[93].

Retrato de Nietzsche

Las noticias que los contemporáneos nos transmiten de Nietzsche siempre difieren en algo. Fue visto desde aspectos inadecuados, desde la perspectiva de ideales de su época o de ideales que contrastan con ella, o fue medido con falsos criterios, como si fuese visto en un espejo deformante.

El retrato idealizado, a su modo grandioso, trazado por la hermana, es tan poco verdadero como el más real, deformado, móvil y problemático de Overbeck. A ambas imágenes les debemos mucho, sobre todo en relación con los hechos; pero, a causa de la insuficiencia de los mismos, nos esforzaremos por escuchar hasta las ínfimas comunicaciones de todos aquellos que han visto a Nietzsche y que han hablado con él. A partir de la plenitud de estas descripciones, capaces de turbar, se construirá algo a modo de piezas añadidas; pero lo así construido no se cerrará sobre sí mismo, sino que quedará demasiado abierto e, incluso, seguirá siendo ambiguo. La comparación con los documentos directos (cartas, obras y noticias); el tono inaudible de todo lo que procede de él mismo, hasta las ramificaciones y elementos casuales de sus escritos, corregirán las noticias de sus contemporáneos. Elijamos algunos de estos testimonios.

Deussen dice, refiriéndose a la época escolar de Nietzsche, que este «se alejaba de todo lo que tenía sabor a teatro, tanto en el sentido de censura como de alabanza…» «… De él he oído muchas observaciones espirituales; pero rara vez un buen chiste…». «Era desafecto a la gimnasia, porque ya estaba tempranamente inclinado a la robustez corporal y a la congestión cerebral…» «… un simple ejercicio, que un gimnasta ejercitado haría en un santiamén, para Nietzsche constituía un pesado trabajo que lo hacía enrojecer al vivo, le quitaba respiración, le producía sudor…».

1871. «Los lentes que llevaba le daban el aire de un erudito; mientras que el cuidado puesto en el vestir, la actitud casi militar de su porte y su voz clara contradecía esa apariencia» (W. u. N., pág. 83). Deussen escribe en el mismo año: «Hacía tiempo que habían dado las once, cuando apareció Nietzsche, quien había sido invitado a la casa de Jacob Burckhardt: estaba de animado humor, ardiente, elástico, con conciencia de sí mismo; parecía un joven león».

Para los colegas, «Nietzsche tenía una naturaleza por completo inofensiva, por lo cual gozaba de la simpatía de todos los que le

conocían» (Mähly, pág. 249). Euken dice: «hay en mí un vivo recuerdo de cuán amablemente Nietzsche se comportaba durante el doctorado, de cómo jamás era inamistoso o se mostraba excitado, sino que su trato era bondadoso y, al mismo tiempo, reflexivo…».

Acerca de los docentes (Scheffler, en Bernoulli, I, 252): «Modestia, incluso humildad del porte… más bien pequeño que de talla media. La cabeza sobre un cuerpo regordete, aunque fino, profundamente hundida en las espaldas… Nietzsche se había acostumbrado a la moda del día. Llevaba pantalones de colores claros, con una chaqueta corta y, alrededor del cuello, flotaba una corbata elegantemente anudada… el cabello largo encuadraba en madejas al pálido rostro… El paso pesado, casi fatigado… El lenguaje de Nietzsche, tierno y sin afectación era único: ¡venía del alma!… la magia de esa voz».

En 1891, un polaco, que lo había visitado a mediados del año 1870 (citado por Harry Graf Kessler, *Die neue Rundschau*, 1935, pág. 407) al recordar a Nietzsche, lo describe como «un hombre de alta estatura, con largos brazos delgados y una poderosa cabeza redonda a la que coronaba una cabellera hirsuta. Su bigote, de un negro profundo, le caía a ambos lados de la boca, hasta abajo del mentón; sus ojos negros desmesuradamente grandes, brillaban por detrás de los lentes como bolas de fuego. Creía ver un gato salvaje. Mi acompañante apostaba de que se trataba de un poeta ruso, que viajaba tratando de calmar los nervios». (Esta caracterización es, en particular, dudosa: según las indicaciones de Lou Salomé, Nietzsche tenía estatura mediana y cabellos oscuros).

1876. Ungern-Sternberg: «Expresión de orgullo, aunque velada por la fatiga y cierta inseguridad de los movimientos, debido a su miopía. Gran educación y agradables formas de trato, simplicidad y distinción». 1882. Lou Salomé: «Cierto algo oculto, el presentimiento de una callada soledad: tal era la primera y fuerte impresión por la que cautivaba la aparición de Nietzsche. Al contemplador desatento, ella no ofrecía nada de sorprendente: el hombre, de talla media,

vestido con extrema simplicidad, aunque también con exagerado cuidado, con rasgos pacíficos y cabello oscuro simplemente peinado hacia atrás, podría pasar inadvertido… Tenía una ligera sonrisa, un modo de hablar sentencioso, y un paso prudente y meditativo, por el cual inclinaba algo las espaldas. Difícilmente podríamos representarnos esta figura en medio de una multitud: ella llevaba el cuño de quien está aparte, del solitario. Las manos de Nietzsche eran incomparablemente bellas y noblemente configuradas, hasta el punto de que, sin propósito voluntario, la mirada se dirigía hacia ellas… Los ojos hablaban de un modo verdaderamente pérfido. Casi ciegos, no daban, sin embargo, la impresión de espiar, de guiñar o de importunar involuntariamente, como ocurre con muchos miopes; antes bien, parecían ser guardianes y conservadores de un tesoro propio, de mundos misteriosos… La vista defectuosa le daba a sus rasgos una peculiarísima especie de encanto, porque, en lugar de reflejar cambiantemente impresiones externas, reflejaba solamente lo que acontecía en su intimidad. Los ojos miraban hacia adentro y, al mismo tiempo, hacia la lejanía; o, para decirlo mejor, miraban a lo íntimo, como hacia algo lejano. Cuando, a veces, se daba tal como era, en el curso de algún diálogo que lo excitaba, aparecían en sus ojos conmovedores brillos; pero, cuando se hallaba de humor siniestro, a través de ellos se expresaba la soledad, de un modo oscuro, casi amenazante, como si partiera de fervorosas profundidades. También los modales de Nietzsche producían una impresión semejante, es decir, de ocultamiento y de reserva. En la vida habitual era de gran educación y de una dulzura casi femenina, de una seriedad constante y bienhechora; en el trato, lo alegraban las formas distinguidas…»,

«Pero siempre tenía alegría en el disfraz… Recuerdo que, cuando hablé por primera vez con Nietzsche, su buscado formalismo me admiró y me engañó. Pero no me engañé por mucho tiempo acerca de este solitario que llevaba su máscara con tan poca habilidad como alguien que, viniendo del desierto o de la montaña, llevase el traje de todo el mundo».

1887. Deussen: «No tenía más la actitud orgullosa, el paso elástico, la conversación fluida de antes. Parecía arrastrarse penosamente, inclinándose hacia un lado; y su conversación era a menudo difícil y vacilante… En el hotel *La rosa de los Alpes* nos retiramos a descansar una hora. Apenas hubo pasado, el amigo volvió a nuestra puerta para informarse, tiernamente, si todavía estábamos cansados: lo preocupaba haber llegado demasiado temprano, disculpándose de haberlo hecho. Narro este episodio, porque semejante cuidado y tales consideraciones exageradas no estaban en el carácter de Nietzsche. Cuando nos despedimos, tenía lágrimas en los ojos…».

Las fotografías conservadas muestran, también, que el ser de Nietzsche no se gravaba de manera unívoca. No hay ningún retrato de Nietzsche que, al principio, no desengañe: también ellos son espejos deformantes. Contempladas durante mucho tiempo, muchas veces y con buena voluntad, las fotografías acaban por dejar ver algo. Los bigotes pueden actuar como el signo, altamente expresivo, de su reserva y de su silencio. Algo de su clarificante agresividad parece estar relacionado con su mirada de visionario. Pero, ni por un instante, podemos ver algo de Nietzsche mismo. Todas las representaciones artísticas son, por completo, dignas de desconfianza: constituyen máscaras que corresponden a la época. El grabado de Oldes, en fin, que muestra al paralítico, constituye un retrato realmente verosímil; pero que atormenta a todo el que lo mire de verdad.

Si según las noticias que acabamos de ofrecer sobre la apariencia y la conducta de Nietzsche son inseguras; si frente a las fotografías, quedamos en lo indeterminado; si echamos una mirada a la escritura de Nietzsche, en cambio, es como si su ser nos fuese súbitamente presente[94]. Le debemos a Klages un análisis, del cual podemos extraer algunos puntos.

Klages no conoce «desde el tiempo transcurrido desde los días da nuestros clásicos hasta fines del siglo pasado ninguna escritura,

perteneciente a algún hombre eminente, que se pudiera comparar, ni remotamente, a la de Nietzsche». Todas le parecen ser muy semejantes entre sí, salvo que ninguna se asemeja a la escritura de Nietzsche. Encuentra en esta «algo de propiamente luminoso y claro de falta profunda de calor algo de transparente, de inmaterial, de cristalino. Hay en ella un extremo reflejo de lo borrascoso, de lo fluente, de lo ondulante algo de extraordinaria dureza, de rigor, de quebradizo como el cristal algo por completo configurado, acabado, incluso, cincelado». Klages ve en esos caracteres una sublime sensibilidad e irritabilidad, una rica vida sentimental que, sin embargo, «por decirlo así, está encerrada en el organismo de su portador». Las vivencias solo son suyas. Ve el rigor, el autodominio y la condena sin indulgencia de sí mismo; también Klages advierte en ella «el poderoso impulso a autoestimarse». La escritura alcanza la más clara organización: ella muestra «aquella simplificación que, involuntariamente, casi hace aparecer al desnudo el entramado de las letras» y exhibe «un ímpetu lleno de empuje, constantemente renovado». Se advierte el «espíritu de combate dentro del reino de las ideas». «No obstante parecer grabada en piedra», la escritura de Nietzsche tiene «algo de inquietante falta de horizontes, de imprevisible y de repentino». Pero, ciertamente, no es la letra de un hombre de acción. Con respecto a los rasgos de la escritura de un Napoleón o de un Bismarck, la de Nietzsche, «parecería ser de una delicadeza casi quebradiza». Expresa una extrema espiritualidad y «un don de la forma de alcance casi inconcebible». «Jamás nos ha salido al encuentro una escritura no estilizada que muestre, con semejante vigor y sutileza, una distribución rítmica, igualmente perfecta, de los conjuntos de letras y una secuencia de ellas que se desarrolla casi sin interrupción».

En resumen, si preguntamos por la apariencia empírica de Nietzsche, habrá que preguntar, al mismo tiempo, de qué modo tendría que aparecer un hombre que, a partir de su veracidad y de sus apreciaciones del valor y de la jerarquía, estaba en situación falsa con respecto a la realidad. Condenado a enmascararse o a

desilusionarse inmediatamente, se sabe, incluso, dominado por el hastío. Trátase de alguien que desarrolla algo en sí mismo y de lo cual nadie participa; de alguien que quiere y ve lo que todavía nadie ve ni quiere y que, por tanto, no puede encontrar ningún contacto con la realidad de los hombres ni tampoco puede jamás estar satisfecho de sí mismo, puesto que, para él, toda vida y toda vivencia solo se le muestra como un ensayo y, luego, como un fracaso.

Tampoco hoy Nietzsche llega a tener una imagen plástica: se desvanece en formas que no se pueden identificar con él. Y, sin embargo, lo vemos: vemos al viajero, que constantemente se aleja; por decirlo así, lo vemos trepar una montaña inaccesible. No obstante eso, Nietzsche sigue siendo visible en el movimiento y en la desaparición; pues quisiera vivirse y comunicarse a sí mismo.

El rasgo fundamental de la vida de Nietzsche se halla en la excepción. Está separado de toda existencia dada y real: de la profesión y de las relaciones vitales. No se casa; no encuentra alumnos ni discípulos; no se construye ningún dominio de actividad en el mundo. Pierde un fijo lugar de residencia y va errando de un lugar a otro, como si buscase algo que jamás encontraría. Pero, este ser de excepción es, él mismo, una sustancia, constituye el modo de todo el filosofar de Nietzsche.

La primera crisis, manifiesta, aunque todavía sin contenido determinado y que solo afecta a la forma de su vida, ocurrió en Bonn, en el año 1865. Nietzsche tomó en ella, resueltamente, el camino de su destino. Le fue palpable que el tipo de su existencia estudiantil, con ocupaciones múltiples, viviendo dentro de asociaciones de estudiantes, cultivándose por el saber, preparándose para una posible carrera académica, no constituía, para él, una existencia verdadera. La vida no era, para Nietzsche, un jugueteo ni algo que se resuelva según alguna regla conocida. A partir de la dispersión, Nietzsche siente que se debe abandonar a una existencia que no se puede justificar ante las exigencias de una

vida conducida con seriedad. Es cierto que, desde el punto de vista espiritual, ha vivido en un nivel superior; pero eso no le bastaba. En él se expresaba la disyuntiva: o dejar que la vida lo arrastrase, o reconocer, como válido, a lo extraordinario, aceptando sus exigencias cotidianas. Ahora bien, su actitud íntima alcanzó entonces el grado de concentración que convenía a su ser; pero sin que supiese qué era aquello que lo llevaba a concentrarse y a avanzar. Tratándose de Nietzsche, ese proceso no sorprende; pero, sin embargo, es claramente reconocible en sus cartas y en los modos de conducirse. Dicho proceso no tiene acentos patéticos; no es catastrófico (apenas si lo es en oportunidad de su salida de la asociación estudiantil). Sus compañeros le hicieron, por cierto, el reproche de orgullo o de falta de camaradería. Nadie entendía qué le pasaba. Pero, en este año, cesó la relativa indeterminación de su camino y, con ello, la mera posibilidad. Se asoma la realidad. Ella, en la Existencia excepcional de Nietzsche, siempre lo empujará a nuevos cambios. Avanza mediante algo que quiere, que exige más y que nunca lo dejará en paz. Una exposición de su vida, realizada a partir de intereses filosóficos, debe buscar este ser de excepción: en el fondo de él siempre hay un mismo acontecer, aunque en ninguna manifestación sea directamente captado. Le consideraremos en tres direcciones: en la marcha de su desenvolvimiento espiritual, en sus amistades y en su enfermedad.

LA MARCHA DEL DESENVOLVIMIENTO

La obra de Nietzsche, al par de constituir un todo único, le da a cada escrito en particular un lugar característico, dentro de un desarrollo que se extiende durante más de dos decenios. En el curso de este camino acontecen las mutaciones más extraordinarias, tanto más sorprendentes, en cuanto lo nuevo ya parece tener sus raíces en las más remotas disposiciones. El conocimiento de la marcha del desenvolvimiento profundiza la posibilidad de la comprensión de la obra, porque, a partir del momento en que se dice algo, la mirada se vuelve al todo del despliegue.

El desarrollo de la obra

Una inspección sintética de los escritos permite caracterizar, provisionalmente, las fases del pensamiento de Nietzsche. (Para ello, cfr. la tabla de sus obras).

El grupo de los escritos juveniles no tiene, en sí mismo, importancia, salvo que, en ellos —cuando se los conoce— es perceptible, como en germen, una gran parte de ulteriores ideas e impulsos. Los *Filológica* (tres volúmenes) dan una expresiva imagen del trabajo científico de Nietzsche. En esta obra hay numerosos puntos de vista dispersos de lo que constituye su modo de filosofar. Pero la obra propiamente dicha se puede dividir en los siguientes grupos:

1. Los primeros escritos: *El origen de la tragedia* y las *Consideraciones inactuales* (1871-1876). A esas obras se pueden añadir los fragmentos póstumos del *Libro de los griegos*, las conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones do cultura* y el bosquejo sobre unas planeadas consideraciones inactuales titulado *Nosotros, filólogos*. La forma fundamental de estos escritos se halla

en tratados que deben ser leídos en conjunto. Constituyen la expresión de la fe en el genio y en la cultura alemana que ahora se anuncia y que se debe recrear inmediatamente, a partir del desconcierto actual.

2. Las obras escritas entre los años 1876-1882. *Humano, demasiado humano, Opiniones y sentencias mezcladas, El viajero y su sombra* (los dos últimos, reunidos, forman el segundo volumen de *Humano, demasiado humano), Aurora, La gaya ciencia* (libros I-IV) son escritos que, de acuerdo con su forma fundamental, constituyen colecciones de aforismos. En estas sentencias breves, en su mayor parte dichas sin tendencia particular, existe una multidimensional riqueza. Aquí se ofrece —como consideración fría, libre, desilusionada y crítica— lo que finalmente, a partir de *Aurora* y en lento desarrollo, será desplegado en:

3. La filosofía definitiva de Nietzsche.

a) *Así habló Zarathustra* (1883-1885) está constituida —dentro de un marco de situaciones y de acciones de forma poética— por los discursos que Zarathustra dirige al pueblo, a los compañeros, a los «grandes hombres», a los animales y a sí mismo. Considerada por Nietzsche como su obra decisiva, no puede ser subsumida en ningún tipo tradicional: al mismo tiempo es poesía, profecía y filosofía, y, sin embargo, en ninguna de estas formas se la puede entender de modo adecuado.

b) Las obras póstumas de los volúmenes XI-XVI (1876-1888) contienen, en brevísimos fragmentos, el curso del pensamiento de Nietzsche, desde 1876. En los volúmenes XIII-XVI el movimiento de las ideas está unido con los pensamientos fundamentales posteriores (*Voluntad de poder, Desvalorización, Decadencia, Eterno retorno, Superhombre*, etc.), pero los sobrepasa de modo casi

imperceptible. La forma fundamental de estos fragmentos se halla en una calma redacción de pensamientos que se dan de modo apretado y conciso, aspirando, sin un fin literario determinado, a la claridad propia de las máximas. La plenitud de las ocurrencias recubre a un pensamiento que, no obstante, en modo alguno, deja de ser sistemático. Trátase de un modo de pensar taladrante, concentrado y que atrapa al lector. En el lugar de una desarrollada meditación hay algo de intuitivo y de inmediatamente conmovedor.

c) 1886-1887. En estos años, Nietzsche escribió y publicó *Más allá del bien y del mal* y también el quinto libro de *La gaya ciencia*. Retornó a la modalidad propia de los libros de aforismos; pero con una mayor tendencia a la exposición resumida y a un *pathos* combativo *Para una genealogía de la moral* contiene tratados, expuestos como investigaciones acabadas. Los prólogos que Nietzsche escribe para las obras anteriores expresan su grandiosa capacidad de conocerse a sí mismo, mediante una mirada dirigida al propio pasado.

d) En 1888 nace un último grupo de escritos, en sí mismo coherente, con los cuales llega a una definitiva autocomprensión: *El caso Wagner, El ocaso de los dioses, El anticristo, Ecce Homo; Nietzsche contra Wagner*. Son escritos de una extrema tensión, violentamente agresivos, de efecto irresistible, dentro del aliento de un *tempo* furioso.

Por lo general, la marcha de este pensamiento se divide en tres períodos: el primero se caracteriza por ser la época en que cree y respeta la cultura (hasta 1876); el segundo, se determina por la fe en la ciencia positiva y por el análisis crítico (hasta 1881); el tercero constituye la época de la nueva filosofía (hasta fines de 1888). De la fe juvenil en la amistad, en los discípulos, en la posibilidad de vivir

en el futuro del pueblo, un proceso radical de desprendimiento lo impulsa, a través del tiempo, desde el «desierto» —en que todas las cosas son vistas contemplativamente y puestas «sobre el hielo»— hacia la nueva fe, que se expresa de modo visionario, simbólico, sin vinculación efectiva con los hombres y con el pueblo. Tal fe vive dentro de una apasionada tensión de completa soledad. Otras subdivisiones, en particular del tercer período, permitirían aumentar las partes. Es falso caracterizar a la época intermedia como simplemente positivista y científica; pero la tripartición misma acierta con los cambios decisivos de Nietzsche y, de hecho, se retrotrae a su autoconcepción.

La autoconcepción nietzscheana de su propio camino

Nietzsche ha visto y ha querido, con conciencia y al mismo tiempo que se producía, andar los dos pasos radicales del cambio de su pensar. Ellos son visibles en el planteamiento de la tarea y hasta en el estilo empleado. Se produjeron entre el primero y el segundo período y entre el segundo y el tercero. Al contemplar su pasado Nietzsche no negó semejante cambio, antes bien, lo acentuó e interpretó. El contenido de tal autocomprensión ha de imponerse a todos los lectores de Nietzsche. Desde el punto de vista cronológico, el primer paso aconteció entre 1876 y 1878; el segundo, entre 1880 y 1882.

A partir de la tercera fase, Nietzsche ha entendido, retrospectivamente, el todo de su camino. Las tres fases no forman, para él, la sucesión de temas diversos, que podrían ser otros, sino que constituyen una necesidad, cuya dialéctica torna necesaria, justamente, a estas tres fases. Nietzsche ha interpretado a dichos tres períodos como el «camino hacia la sabiduría» (13, 39).

«El primer paso: lo óptimo está en respetar (en obedecer y en aprender). Reunir en sí y dejar combatir entre sí a todos los valores

de la veneración. Soportar todo lo pesado… valentía, época de la comunidad. (Superación de las malas y mezquinas inclinaciones. El corazón más amplio posible: solo se conquista con amor)».

Fue la época en que Nietzsche arrastraba a sus amigos al entusiasmo que él sentía por Wagner y por Schopenhauer; la época en que se sometía a la disciplina de los estudios filológicos y veneraba, con fe, a su maestro Ritschl. Pero, también en este tiempo, dejaba que dentro de él mismo lucharan entre sí los objetos dignos de su veneración (Wagner y Schopenhauer con los filólogos, la filosofía con la ciencia). En ese entonces, no solo vivía dentro de la atmósfera de las amistades personales, sino también de las asociaciones estudiantiles y luego de la Sociedad Filológica, fundada por él. En ese entonces se educaba con rigor y rechazaba para siempre todo sentimiento mezquino, cualquiera que fuese. En esa época él, llegase donde fuere, salía con abandono al encuentro del hombre, con el prejuicio de que, puesto que él lo encontraba, debía ser digno de amor. Nietzsche describe, pues, la actitud de su juventud.

«El segundo paso: romper el corazón que venera, cuando uno está ligado del modo más sólido posible. El espíritu libre. Independencia. Época del desierto. Crítica de toda veneración (idealización de la pérdida de la veneración). Ensayo de una inversión de las estimaciones. (… ¡Naturaleza tales como las de Dühring, Wagner y Schopenhauer cuán lejos están todavía de este grado!)».

En un contraste, que espantó a los amigos, desde 1876, Nietzsche tomó esta nueva actitud, que aparecía como una negación de toda su conducta anterior. Es la época de sus «desprendimientos» y de las «superaciones». Lo más difícil para él fue romper con la admiración, confiada y llena de amor, que sentía por R. Wagner, a quien estaba sólidamente ligado. Hasta el fin de su vida, Nietzsche sintió esa herida. Con el derrumbe de todo lo que había venerado, la existencia dada tuvo que convertírsele en un desierto, en el que solo quedaba una cosa, a saber: aquello que lo había arrastrado

despiadadamente hacia ese camino: la veracidad ilimitada, puesta sin condición alguna. Bajo su exigencia se aplicó a la nueva disciplina de invertir todas sus anteriores estimaciones axiológicas: trataba de aceptar positivamente (de idealizar) lo que hasta entonces había subestimado (todo lo antiartístico, lo natural, las ciencias positivas, los escépticos).

En los hombres, hasta entonces encumbrados, en Wagner, en Schopenhauer y en Dühring, quien, aparentemente, se le asemejaba por la crítica que este llevaba a las valoraciones de sus contemporáneos, echa de menos el intento de llegar a una veracidad sin límite, porque todos ellos siguen apegados a una fe no cuestionada, a algún respeto, a un tener por verdadero lo que es obvio.

Tercer paso: Gran decisión: ¿soy apto para una posición positiva, para lo afirmativo? ¡Ningún Dios, ningún hombre por encima de mí! El instinto del creador, que sabe dónde pone la mano. La gran responsabilidad y la inocencia… (Solo para pocos: la mayoría sucumbiría ya en el segundo camino. Platón, Spinoza: acaso, ¿habrían llegado?)"[95].

El intento de una inversión de los valores y de una actitud negativa no podía ser definitivo. Se trata de saber si el origen creador de la vida soberana, que se atreve a llegar a esta extrema osadía, es capaz de producir la afirmación, de conducir, dentro de toda problematicidad, a una positividad auténtica. Esta ya no llega de otro: no viene de Dios o de algún hombre venerado o de algo que «esté sobre mí», sino solo del propio acto creador. Ahora tiene que alcanzarse lo más extremo, pero en sentido positivo, ya no negativo: «Darse el derecho de obrar. Más allá del bien y del mal. Él no se siente humillado por el destino: es el destino. Tiene en las manos la suerte de la humanidad» (13, 40).

Esta autocomprensión retrospectiva de Nietzsche, expresada en numerosas variaciones, corresponde, con clara concordancia, a la

comprensión de sí mismo, expresada al mismo tiempo que se produjeran las grandes crisis de 1876 y 1880.

1. A partir de 1876, Nietzsche declara que ha abandonado a las artificiosas concepciones metafísicas que dominaban en sus primeros escritos (11, 399); rechaza su «Superstición del genio» (11, 403). «Solo ahora puedo lograr una simple visión de la vida real del hombre» (11, 123). Y dice en una carta: «Lo que acabó por enfermarme y volverme más enfermo aun fue la nebulosidad metafísica de todo lo verdadero y simple; la lucha, realizada con la razón, en contra de la razón. Ahora sacudo todo cuanto no me pertenece; hombres, tanto amigos como enemigos; hábitos, comodidades, libros» (a Mathilde Maier, 15-7-78).
   La actitud fundamental consiste en el hecho de que ahora Nietzsche cree llegar a sí mismo de un modo auténtico. Mientras que, anteriormente, hablaba acerca de la filosofía y de los filósofos, ahora comenzó a filosofar desde sí mismo. «Ahora me atrevo a perseguir la sabiduría misma ya ser filósofo yo mismo: antes veneraba a los filósofos» (a Fuchs, 6-78). Considera que se ha aproximado a los griegos, alrededor, por lo menos, en cien pasos: «¡De qué modo, hasta en lo más pequeño, vivo ahora, yo mismo, aspirando a la sabiduría! Anteriormente, en cambio, solo veneraba a los sabios y me entusiasmaba con ellos» (a Mathilde Maier, 15-7-78).

2. El segundo paso (1880 y siguientes) —que debía conducirlo desde el «desierto» de la negatividad a la creación de una nueva positividad— tiene que calar, por naturaleza, más hondo, y ha de ser todavía oscuro, puesto que en él lo nuevo es incipiente. El modo según el cual se da cuenta y llega, al mismo tiempo, a una decisiva autocomprensión, se desarrolla desde 1880 a 1883. Es

> necesario seguirlo en su curso temporal, desde los primeros comienzos hasta la claridad anunciadora de lo nuevo.

La autoconciencia de Nietzsche, y, con ella, la conciencia de su tarea, estaban siempre presentes. Refiriéndose a *El origen de la tragedia*, le escribía a Gersdorff (4-2-72): «Cuento con una marcha silenciosa y lenta, desarrollada a lo largo de siglos, tal como te lo he dicho con la mayor convicción. Pues, por primera vez, han sido aquí dichas ciertas cosas eternas: ellas tienen que seguir resonando». Pero, si comparamos estas palabras con la ulterior autoconciencia, advertimos que, al mismo tiempo, ponía en ellas cierta modestia, algo así como una naturalidad y mesura, aunque le parezca pertenecer al círculo de los nombres que actúan en la historia por alguna producción superior. La modestia se hizo más dominante a partir de *Humano, demasiado humano*. En ese entonces, pensaba Nietzsche acerca de sí mismo lo siguiente: «no tenía concepto alguno de mí mismo: era como si no poseyese el derecho de tener y de exponer algunas ideas universales. Todavía ahora me aplasta el sentimiento de ser el más lastimoso de los principiantes. Mi soledad, mi enfermedad me ha habituado, hasta cierto punto, al 'impudor' de mi actividad de escritor» (a Gast, 5-10-79). Pero, desde mediados de 1880, el cambio, de suaves comienzos, surge repentinamente, de modo extraordinario. La tarea, todavía oscura, y cuya solución no sería la de una creación espiritual más, sino que —de acuerdo con su tardía autocomprensión— dividirá la historia universal en dos mitades, se manifiesta así: «Ahora me parece haber encontrado el camino seguro y también la salida, en cuanto quiero ser creído y rechazado cien veces» (a Gast, 18-7-80). Entonces, las primeras frases escritas en Marienbad tienen un nuevo tono: el de la certeza de estar en lo originario. «Lo cierto es que, desde Goethe, no se ha pensado tanto en este lugar, y tampoco a Goethe se le ocurrieron cosas tan esenciales» (a Gast, 20-8-80). Cuando dice: «Yo no sé cómo soportar mi debilidad (en espíritu, salud y otras cosas) y mi fuerza (en la visión de las ideas y tareas)» (a Overbeck, 31-10-80),

esa fuerza constituía la novedad que lo aplastaba y casi confundía. «Frente a los impulsos demasiado generales y elevados en su vuelo, impulsos que me dominan», tendría «que enloquecer, en caso de que careciera de un gran contrapeso» (Nietzsche piensa sin la enfermedad que, constantemente, lo aplasta, recordándole la finitud del hombre) y dice… «apenas sacudo la penuria de dos días, mi locura vuelve a perseguir cosas por completo increíbles. Vivo como si los siglos fuesen una nada» (a Overbeck, 11-80). Las estimaciones del valor de su nueva actividad son acordes con ese estado de ánimo. Ya no es la suya una actividad de escritor. Refiriéndose a *Aurora*, escribe: «¿Acaso piensas que se trata de un libro? ¿Sigues teniéndome por escritor? Mi hora ha llegado» (a su hermana, 19-6-81). Y a Overbeck (9-81) le dice: «Lo que está ante mí pertenece a aquellos que son capaces de la mayor embriaguez espiritual… es el comienzo de mis comienzos… Estoy en la cumbre de mi vida, es decir, de mi tarea…». Aquello que Nietzsche, más tarde, comprendería como tercera fase, estaba frente a él, como un destino que lo arrastraba hacia adelante, sin reposo. Sabía que estaba determinado por ese sino.

En los meses de julio y agosto llegó el tiempo que Nietzsche, hasta el final, recordaría como siendo el del origen de su idea más profunda (la del eterno retorno) y cuyo carácter esencial aparece, claramente, en cartas de esa época: «Han ascendido pensamientos en mi horizonte, de tal naturaleza que antes jamás los había visto…; tendré que vivir algunos años más» (a Gast, 14-8-81).

Por tanto, desde 1881, Nietzsche supo con decisión sustancial que iniciaba algo por completo nuevo. Más tarde, con espanto y con una conciencia de inaudita seriedad, dijo: «Si has leído el *Sanctus Januarius*» (de *La gaya ciencia*) —le escribía a Overbeck (9-82)— «habrás advertido que he superado una crisis. Ahora todo se presenta ante mí como algo nuevo, y no pasará mucho tiempo sin que yo alcance a ver el temible aspecto de las tareas lejanas de mi vida». La primera manifestación de esta novedad se halla en la obra *Zarathustra*. Los vestigios incipientes ya estaban en *Aurora*; en *La*

gaya ciencia ya se habían mostrado sus claros comienzos. Con respecto a esta novedad —antes de que *Zarathustra* estuviese concluido— Nietzsche considera a *La gaya ciencia*, ya próxima a su conclusión, como perteneciente al ocaso del segundo período. Con ese libro «ha concluido la obra de seis años (1876-1882), toda mi “actividad de libre pensador”» (a Lou, 1882). Con el primer libro de *Zarathustra*, en cambio, Nietzsche tiene conciencia de que se ha producido un extraordinario corte en su obra.

«Entretanto, he escrito mi mejor libro y he dado aquel paso decisivo, al que no me había atrevido en años anteriores» (a Overbeck, 3-2-83). «La época del silencio ha pasado: mi *Zarathustra*… te mostrará hasta qué altura vuela mi voluntad… por detrás de las palabras más simples y raras se encubre la más profunda seriedad y mi filosofía entera. Es un comienzo para hacerme conocer —nada más» (a Gersdorff, 28-6-83). «Se trata de una increíble síntesis de algo que yo creo no ha estado todavía en ninguna inteligencia ni alma humana» (a Overbeck, 11-11-83). «He descubierto mi América (*mein neues Land*): de ella nadie ha sabido nada. Ahora tengo, por cierto, que conquistarla paso a paso» (a Overbeck, 8-12-83).

En 1876, y de nuevo en 1880, por dos veces, el desarrollo de Nietzsche no solo consistió en un proceso intelectual capaz de ofrecer alguna concepción nueva, sino en un acontecer existencial que posteriormente interpretó dentro de una construcción adecuada, conforme con su esquema dialéctico. Ambas veces, para caracterizar la profundidad de este acontecer, eligió la misma expresión: Se había cumplido en él una variación del «gusto». «Gusto» es, para Nietzsche, el concepto que sobrepasa sustancialmente a todo pensamiento, a toda intelección, a toda estimación axiológica. «Tengo un gusto; pero carezco de todo fundamento, de toda lógica, de todo imperativo para ese gusto» (a Gast, 19-11-86). Pero este gusto es, para él, una instancia decisiva que habla desde la profundidad de la Existencia.

Después de 1876, advirtió, por primera vez, más allá de cualquier contenido, una modificación de su «gusto». Vio y quiso una «diferencia de estilo». En lugar de la marcha, en cierto modo enfática e insegura, y del brillo «de sus escritos anteriores», aspiraba «a la mayor precisión posible de las relaciones y a la flexibilidad de todos los movimientos, es decir, a una prudente medida en el uso de los medios patéticos e irónicos de expresión» (11, 402).Los escritos anteriores le son insoportables, porque hablan «el lenguaje del fanatismo» (11, 407).

Desde 1880 comienzan las manifestaciones que hablan del nuevo gusto. Refiriéndose a *El origen de la tragedia* y a *Humano, demasiado humano*, dice: «Ya no soporto todo este testimonio. Felizmente, con mi gusto me elevo sobre el 'escritor y el pensador' Nietzsche» (a Gast 31-10-86). Y, en el último año (1888), retrocediendo a los días de la concepción del pensamiento del retorno, escribe: «Si de aquellos días retengo un par de meses, encuentro, como signo precursor, una variación repentina y fundamentalmente decisiva, de mi gusto…» (15,85).

El tercer período, considerado en particular

Este esquema podría llevarnos a esperar que, con el tercer período (1880-1888), comenzado con el segundo paso, Nietzsche estaría en posesión de la verdad total y que alcanzaría a expresarla en su obra. Sin embargo, tal período mismo está en constante movimiento. En él, Nietzsche tiene supremas exigencias para consigo mismo, y se atreve a lo más extraordinario. Lo portentoso es la manera cómo, en esta época, configura su tarea y la manera como trabaja en ella, esperando una plenitud siempre inminente. No se trata de la calma de lo logrado, sino de lo contrario: Nietzsche tiene conciencia de que todo está por hacerse. Sus planes conscientes y la autoestimación de lo ya hecho, tienen que volver a ser ubicados y entendidos en la serie temporal, a partir de sus declaraciones.

En 1884 y 1887, la actitud de Nietzsche es, por dos veces, la de alguien que ha llegado a un término y ha alcanzado una novedad esencial:

1. Mientras que *Zarathustra* quedaba todavía sin acabar, nacía un nuevo plan para la construcción de su filosofía propiamente dicha. Se trata del plan de una obra, puesto que el esquema sistemático de la misma ya estaba bosquejado. Es un plan de trabajo, porque eran necesarios nuevos estudios.

Nietzsche quiere emprender una «revisión» de sus «concepciones metafísicas y gnoseológicas». «Ahora tengo que atravesar, paso a paso, una serie de disciplinas; pues ahora me he decidido a dedicar los próximos cinco años a la elaboración de mi filosofía, para la cual —mediante mi *Zarathustra*— creo haber edificado el vestíbulo» (a Overbeck, 7-4-84). De acuerdo con esta intención, Nietzsche escribió dos meses más tarde: «Ahora, después de haber edificado este vestíbulo de mi filosofía, tengo que volver a echar mano a la tarea… hasta que esté ante mí, acabada, la construcción principal… en los próximos meses quisiera bosquejar el esquema de mi filosofía y el plan para los próximos seis años» (a su hermana, 6-84). Tres meses más tarde, estaba lograda la elaboración del esquema. «He terminado con la tarea principal de este verano; a los próximos seis años les pertenecerán la elaboración de un esquema, con el cual abarcaré mi filosofía» (a Gast, 2-9-84).

Sin embargo, solo se trata, en primer lugar, de un plan de trabajo y de una obra a realizarse. Algo nuevo y oscuro pugna por llegar a la luz. La distancia con todo lo que él había realizado hasta entonces, incluso *Zarathustra*, debía ser radical. «Todo cuanto he escrito hasta ahora es el proscenio… He de ocuparme de cosas de índole peligrosa. El hecho de que, entretanto, de un modo popular, ora les haya recomendado a los alemanes a Schopenhauer ya Wagner, ora les regalara *Zarathustra*, son experiencias para mí; pero ante todo un escondite, tras el cual podré refugiarme por algún tiempo» (a su hermana 20-5-85). Desbordante de ideas y entregado por entero al

impulso fundamental que unifica esos pensamientos; pleno de la conciencia de una novedad inaudita, Nietzsche, sin embargo, se pregunta si, en general, es posible decir lo peculiar: «Casi todos los días he dictado dos o tres horas; pero mi 'filosofía', si tengo el derecho de llamar así a lo que maltrata hasta la raíz de mi ser, ya no es comunicable; al menos, no lo es por medio de la imprenta…» (a Overbeck 2-7-85).

Ahora bien, Nietzsche no se limitó a la elaboración de la «construcción principal» de su filosofía, y no esperó seis años. Antes bien, escribió y publicó, en primer lugar, *Más allá del bien y del mal* y *Para una genealogía de la moral*. Estos escritos comunican su filosofar —en la medida en que él mismo los ofrecía a la publicidad— de modo completo, pero no sistemático. Tratábase de un sustituto provisional de la obra principal, no del fin último. Nietzsche considera esos escritos como «preparatorios». En efecto, en ningún instante se engañó sobre el valor de los mismos. Al concluirlos, solo fortalecía la conciencia de su tarea. Por segunda vez (1887), se acumulan los testimonios de que Nietzsche sabe que se encuentra ante la terminación de algo y el comienzo de lo nuevo.

2 En parte, hay planes de trabajo y de futuras obras, como en 1884.Pero parece que, ahora, en 1887, lo hubiera asaltado una poderosa crisis, sin que, para nosotros, haya variado el contenido, propio de la gran filosofía del tercer período en general. Presentamos sus manifestaciones de acuerdo con un orden temporal:

En primer lugar, habla como en 1884: «Como el peso de cien quintales, yace sobre mí la necesidad de construir, en los próximos años, un edificio sistemático de ideas» (a Overbeck, 24-3-87). Pero aconteció algo que constituía un nuevo capítulo: «Siento que ahora hay en mi vida un capítulo y que tengo ante mí la más grandiosa tarea» (a Gast, 19-4-87). Semejante capítulo no se refiere, como el de 1884, al aprendizaje de multitud de novedades. «Ahora necesito un profundo aislamiento; necesito encerrarme en mí mismo para

atacar problemas más urgentes que los de aprender a interrogar sobre 5.000 cuestiones particulares» (a Gast, 15-9-87). La decisión es de largo alcance: «Ahora, por una serie de años, no publicaré nada más —debo, en absoluto, retrotraerme a mí mismo y esperar hasta que pueda sacudir los últimos frutos de mi árbol» (a Overbeck, 30-8-87). Acerca de la *Genealogía de la moral* escribe: «Por lo demás, con este escrito he llegado al término de mi actividad preparatoria» (a Overbeck, 17-9-87). Tiene completa conciencia de sí mismo: «Me parece que, para mí, se cierra una especie de época» (a Overbeck, 12-11-87). Esta conciencia se profundiza: «Estoy en medio de la tarea de arreglar cuentas con el hombre y con las cosas y de redactar *ad acta* de todo mi «hasta ahora». Casi la totalidad de lo que hago actualmente está por debajo del trazo de una raya… ahora, cuando tengo que pasar a una nueva forma, necesito, sobre todo, un nuevo alejamiento…» (a Fuchs, 14-12-87). La conciencia de haber terminado con todo lo anterior es definitiva: «En un sentido significativo, mi vida se halla, ahora, como estando en pleno mediodía: una puerta se cierra; otra, se abre… he acabado con el hombre y con las cosas, y he trazado una línea por debajo. ¿Quién o qué cosa debe restarme? Ahora, que he pasado a la cuestión principal y peculiar de mi existencia, esta es una pregunta capital» (a Gersdorff, 20-12-87). «Mi actual tarea consiste en recogerme lo más profundamente posible para que el fruto de mi vida madure y se endulce lentamente» (a su hermana, 26-12-87).

Sin embargo, Nietzsche no sigue el nuevo camino, tal como lo había decidido. Le llegó algo distinto. En lugar de no publicar nada durante años; en lugar de hacer madurar su fruto en la meditación, ya pocos meses más tarde comenzó la serie de los escritos del año 1888. Arrojó contra el mundo, en el *tempo* vivo de este año, los escritos agresivos (*El caso Wagner, El crepúsculo de los dioses, Anticristo*) y la obra *Ecce Homo*. Ya no se trata de seguir el camino que lo condujese a la construcción de toda la filosofía; antes bien, con la intención por completo nueva de conmover en seguida, de hacer historia, de conducir inmediatamente la crisis de Europa a su punto

más alto, eleva su voz, que ya se quiebra, hasta el extremo de su poder. Eso ocurrió poco antes de que la enfermedad cerebral lo hundiera en el silencio.

Preguntemos si, según el propio testimonio de Nietzsche, es decir, medido según su criterio, la obra ha alcanzado plenitud, aunque solo fuese dentro de la totalidad de los manuscritos póstumos; preguntemos si el contenido pensado por él ha logrado claridad objetiva.

La primera indicación de que no hubo alcanzado el resultado, está en el hecho de que Nietzsche, desde 1884 hasta más allá del año 1888, siempre vuelve a decir, a menudo con palabras semejantes, que él, en una visión íntima, tiene presente, por instantes, al todo; pero la casi totalidad está todavía ante él como tarea y como obra por realizar. Aquello que, desde 1884, se le presentaba a su conciencia y a su voluntad, nunca alcanzó a tener forma real. Por cierto, veía lo que quería: «Hay horas en que esta tarea se halla ante mí con entera claridad; en ellas una inaudita totalidad de filosofía (¡y quiero decir de algo más que de filosofía!) se desplaza ante mi mirada…» (a Overbeck, 20-8-84). Pero, todavía en 1888, está en la misma situación, viendo el todo ante sí mismo, sin haberlo puesto en obra. «El bosquejo de la tarea que está ahora ante mí —sin duda alguna inaudita— emerge, desde la niebla, cada vez con mayor claridad» (a Overbeck, 3-2-88). «Casi todos los días, durante una o dos horas, alcanzo la energía suficiente como para poder ver mi concepción entera, desde arriba abajo…» (a Brandes, 4-5-88). Se alegra de que Peter Gast, a pesar de que solo conozca escritos fragmentarios, parezca adivinar el todo. «Usted advierte que hay un todo. Hay algo que, me parece, crece, enterrándose, al mismo tiempo, en la tierra (¡hacia abajo!) y elevándose, hacia arriba, hasta el cielo azul» (a Gast, 12-4-87). Pero Nietzsche sabe que todavía no está en semejante lugar.

Ya no se trata de la planeada construcción principal de su filosofía cuando, en los últimos meses de su vida lúcida, Nietzsche alcanza,

en su *Ecce Homo*, con profunda satisfacción, una visión panorámica de toda su obra. Ya antes, con los escritos del año 1888, había abandonado el camino previamente deseado. Lo que ahora le parecería necesario hacer está acompañado por la conciencia —antaño apenas existente— de un logro completo (solo podría compararse este momento, aunque no sea idéntico, a los días de la inspiración de *Zarathustra*: «En lo esencial siento más que nunca la calma y la certeza de estar en mi camino e, incluso, de hallarme cerca de una gran meta» (a Overbeck, 9-88). «Ahora soy el hombre más agradecido del mundo mi modo de pensar, en el buen sentido de la palabra, es otoñal: ha llegado la época de mi gran cosecha. Todo se me torna fácil; todo me sale bien, aunque difícilmente nadie haya tenido cosas tan grandes entre las manos» (a Overbeck, 18-10-88). Aquí comienza aquella plenitud subjetiva de las últimas semanas: antes del estallido de la locura, ella puso a Nietzsche en un estado de constante beatitud.

Una segunda indicación de la ausencia de la creación pensada por Nietzsche está en las últimas manifestaciones de la autocomprensión de su obra, antes de que irrumpiese la nueva vehemencia del año 1888. Cuando a fines de 1887, trazó una raya por debajo de todo lo anterior, Nietzsche agregó: «Por cierto, precisamente con esto, la existencia hasta ahora transcurrida, se ha mostrado como lo que era: una simple promesa» (a Gast, 20-12-87). Y no lejos del fin, cuando solo deseaba, por una serie de años, calma y olvido «para algo que debe madurar», Nietzsche, frente a Deussen, llamó a lo que debe venir «la sanción posterior y la justificación de todo mi ser (de un ser que, por cien razones, era enteramente problemático)» (3-1-88). Pero está seguro de haber «alcanzado, a pesar de todo, mucho»; sin embargo, dice, por último: «Yo mismo no he ido más allá de ensayos y de riesgos, de preludios y de promesas de toda índole» (a Gast, 13-2-88). No le fue permitido llegar más lejos. En lugar de poder llenar las promesas, lo asaltó un impulso agresivo y prepotente, impulso que lo llevó a los escritos de la última mitad del año 1888.

Lo permanente en el despliegue del todo. El tercer período se destaca por la presencia del todo del desarrollo. Dicho período muestra la singular altura y originalidad de su filosofar ulterior; pero también, en contradicción con ello, exhibe la mayor fijación dogmática. Los otros períodos aparecen como preparación y como grados preliminares. Sin embargo, debe preguntarse si, en todo tiempo, a partir de Nietzsche no hablaría algo permanente y si, los primeros dos períodos —precisamente porque tenían para él la significación de ser grados— no serían también diferentes para hombres que hubiesen vivido en la actitud espiritual de esos períodos anteriores, según una propia esencia.

En efecto: muéstrase una afinidad entre todos los períodos porque, aunque apenas perceptible, siempre está allí lo que, según su peculiar desmesura, solo parece llegar más tarde, y porque también permanece lo que ya era. Cuando Nietzsche, por ejemplo, en el segundo período, desarrolla la idea del «espíritu libre», tal cosa no significa romper con su ser anterior, ni tampoco un tránsito al «libre pensamiento» de la época. No quiere, en modo alguno, un libre espíritu al modo de un libertino ni tampoco lo desea como un patético creyente en la libertad. No quiere colgar ninguna «imagen caricaturesca y grotesca de la libertad espiritual, para que sea adorada». Antes bien, quiere aislar metódicamente y elevar al extremo el rigor de un pensar investigador, prescindente de toda fe, tal como el que él —en el fondo— siempre ha cumplido. Piensa a partir de la necesidad de quebrar el ideal, para encontrar la libertad concreta de la cual él vive. Ya en este segundo período, no intenta, en modo alguno, llegar a un pensamiento arbitrario, sino que se propone «tender un hilo eléctrico a través de un siglo, desde una cámara mortuoria hasta la habitación en que nacen las nuevas libertades del espíritu» (11, 10). Si bien es cierto que el Nietzsche de este segundo período quiere, ante todo, la ciencia y la glorifica, sin embargo la quiere siempre, aunque antes como después, la ponga tan radicalmente en cuestión. Ahora solo la acentúa y, como si despertase de un sueño, tiene por «necesario acoger en sí a todo el

positivismo». Con ello piensa en un saber realista, y añade en seguida que no lo quiere como positivismo, sino «solo para hacerlo portador del idealismo» (11, 399).

La obra póstuma permite observar que, en Nietzsche, con frecuencia ya existe en el pensamiento lo que públicamente todavía no dice y que solo expresará muy tarde o nunca. De este modo, se aclara mucho más la interior correspondencia de lo que, en las proposiciones expresas, parece ser más contradictorio. Los ejemplos, quizás más impresionantes, son las notas críticas sobre R. Wagner, del año 1874, que contienen todos los puntos de vista esenciales de la aniquiladora polémica de 1888, aunque todavía, en 1876, hubiese escrito, bajo el entusiasta consentimiento del maestro, su *Richard Wagner en Bayreuth*. A ello corresponde el hecho de que Nietzsche, en 1886, confiese que él, en la época de los escritos sobre Schopenhauer y Wagner (del primer período) «ya no creía en nada más como lo dice el pueblo, y tampoco en Schopenhauer». Precisamente, en esa época nacía un opúsculo mantenido en secreto: *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*.

(3, 4). Ya contiene, en efecto, la interpretación abismática de la verdad, propia de su modo ulterior de filosofar.

Si la marcha del desarrollo indica que la segunda crisis llega muy hondo, al mismo tiempo exhibe, sin embargo, la posterior presencia del hecho de que el tercer período no es el de la paz alcanzada, sino el de una nueva manifestación de un pensar que, como este, en todas las épocas, está en crisis. Así como a través de toda la vida de Nietzsche corre el entusiasmo de un impulso que solo, en el primer período, encuentra su expresión más inmediata, así también lo atraviesa cierta negatividad. Ella surge, en el segundo período, como frío análisis; en el tercero, como conciencia de una crisis que prepondera sobre el todo. A pesar de que, en los años 1880 y 1881, parezca comenzar una época de plenitud, no desaparece la circunstancia de que, para Nietzsche, toda crisis constituye el

abandono de una exigencia que, aunque indeterminada, ordena concentrarse en algo que, en realidad, pertenece todavía al futuro. La abandona sin tener nuevo terreno. Renuncia a todo puerto para hallarse en mar abierto, ante la infinitud. La realización de la época de *Zarathustra* se le muestra ahora como insuficiente: constantemente tiene la tarea ante sí mismo. Es como si, para él, todo lo positivo tuviese que representarse por negación; incluso, como si fuese negación. Parece que lo positivo lo atrajese y que se dejara capturar por él; pero, al mismo tiempo, una vez aprehendido, no parece ser lo que Nietzsche creía que era. Por eso, la negación se tiene que cumplir justamente en el caso en que Nietzsche es alcanzado y, por así decirlo, herido por un ser que todavía no había sido logrado en su verdad. Es como si Nietzsche, al alcanzar algo de lo positivo, estuviese conmovido por lo positivo propiamente dicho, lo cual le quita de las manos, sin piedad, lo efectivamente captado. La circunstancia de que Nietzsche vuelva a experimentar este hecho de un modo constante y de que se abandone conscientemente a una exigencia sin límites, constituye la crisis permanente de su vida espiritual, y esta solo alcanza su cumbre más visible en alguna determinada crisis decisiva.

Lo que hay de permanente en Nietzsche nos es más palpable cuando él mismo, en una interpretación retrospectiva, considera, de un modo convincente, que sus comienzos son idénticos, en el fondo, con su última filosofía. Así, en su ulterior autocrítica (1886), considera que *El origen de la tragedia* (cuya «metafísica estética», «romanticismo» y su «consuelo» metafísico, rechaza ahora) sigue, desde el principio hasta el fin una idéntica voluntad: la que se muestra sustancialmente en la renovación de Dionisos. Siempre llega a las mismas decisiones: «ellas ya están, todo lo encubiertas y oscurecidas que se quiera, en *El origen de la tragedia* y todo lo que, entretanto, he aprendido creció a partir de ella y llegó a ser una parte de ella» (a Overbeck, 7-1885). En sus primeros escritos, percibe impulsos semejantes a los que lo moverán más tarde. «Leyendo mi producción literaria… encuentro, con satisfacción, que

todavía poseo, íntegramente, el fuerte impulso de la voluntad que se expresó en ella… Por lo demás, he vivido tal como me lo había proscripto a mí mismo (a saber, en *Schopenhauer como educador*)» (a Overbeck, verano de 1884). Refiriéndose a los escritos sobre Schopenhauer y sobre Wagner, dice, finalmente: «Ambos, solo hablan de mí, *anticipando*… Ni Wagner ni Schopenhauer aparecen en ellos de un modo psicológico» (a Gast, 9-12-88).

Por el contrario, desde temprano, Nietzsche no solo ha hablado, por anticipación, de lo que él mismo quiere ser, sino también de lo que será. Ya, antes de 1876, puso por escrito algo que suena como el presentimiento de su propio fin: «¡Terrible soledad, la del último filósofo! La naturaleza lo rodea de frío; los buitres se ciernen sobre él» (10, 146). En ese entonces, escribió el poema *Discursos del último filósofo consigo mismo*, «ultimo filósofo me llamo a mí mismo, pues soy el último hombre. Nadie habla conmigo salvo yo mismo, y mi voz me llega como la de un muerto, por ti oculto la soledad y me miento a mí mismo en la pluralidad y en el amor, pues mi corazón… . no soporta el espanto de la más aislada soledad y me fuerza a hablar, como si yo fuese dos» (10, 147). Nietzsche escribía estas palabras siendo profesor en Basilea, rodeado de amigos, en la época de su entusiasmo por Wagner y mientras el éxito de *El origen de la tragedia* no permitía aparecer en el horizonte de su vida a Zarathustra alguno.

Finalmente está lo más portentoso: que de los escritos juveniles (1858-68), siendo un muchacho, emergían impulsos e ideas de su filosofía madura.

Ya en ese entonces, el cristianismo no era, para él, solo la forma de descender a la profundidad, sino el objeto de un problema: «Habrá todavía grandes transformaciones, antes de que la masa haya concebido que todo el cristianismo se fundamenta en excepciones: la existencia de Dios, la inmortalidad, la autoridad de la Biblia, la inspiración, siempre seguirán siendo problemas. He tratado de negar todo. ¡Oh! Es fácil derribar; pero ¿construir?» (1862; pág. 61).

Habla de la ruptura con todo lo subsistente; de la «duda de que quizá, desde hace dos mil años, la humanidad se ha descarriado llevada por un fantasma».

Además, ya emerge la idea de que el hombre llegará a ser más que hombre: «solamente naturalezas plenas, profundas, se pueden por completo abandonar a la pasión terrible, por la que ellos parecen salirse del recinto de lo humano» (1862). El ser más que hombre está pensado, desde el punto de vista histórico-evolutivo, dentro del vacío horizonte de un futuro ilimitado, relacionado con el eterno devenir: «Apenas sabemos si la humanidad misma no es un grado, un período dentro de algo universal, en que ella deviene… ¿Acaso este eterno devenir jamás finalizará?» (6-2).

También aparecen las reflexiones positivistas, tomadas de la época, cuando, por ejemplo, pregunta: ¿qué precipita el alma de muchos hombres al hábito? y responde "una estructura del cráneo y de la columna vertebral, de índole fatalista; el estado y la naturaleza de los padres, la cotidianidad de sus relaciones.

Como si presintiese su propia voluntad más tardía, la del año 1888, juega con la idea de que «desde que fuese posible, por una fuerte voluntad, abismar todo el pasado del mundo, entraríamos, en seguida, en la serie de los dioses independientes», pero sabe también que «la historia universal no significa, para nosotros, nada más que un engañoso arrobamiento. El telón cae y el hombre vuelve a encontrarse como un niño a quien despierta la luz matinal y, riéndose, se despoja de los terribles ensueños».

El destino de Nietzsche es característico e inquietante, tal como lo expresa, a los quince años (1859), con un pensamiento todavía no decisivo, sino inquisidor, y que se refería a una liberación que lleva a la independencia radical.

> "Nadie debe atreverse a preguntarme
> dónde está mi patria.
> Jamás he estado ligado
> al espacio y a las horas fugitivas.

Soy tan libre como el águila"[96]

AMIGOS Y SOLEDAD

La apasionada voluntad de comunicación de Nietzsche y, no obstante ella, su creciente soledad, constituyen la realidad fundamental de su vida. Los documentos de este hecho se hallan en sus cartas que, al mismo tiempo, son una parte constitutiva de la obra de Nietzsche, inseparable de su vida.

Nietzsche ha tenido por amigos a hombres de alta jerarquía. Entraba en relaciones con los primeros espíritus de su época. En torno de él, había un círculo de hombres no comunes. Pero, en sentido propio, no se podía encadenar con nadie ni se dejaba atar a ellos.

El estudio de sus amistades —siempre que se atienda al modo de su realización peculiar, con respecto a cualquier individuo; es decir, que se tenga en cuenta la expresión del contenido que las llenaba, a las fases de su movimiento, a su fracaso— constituye un acceso irreemplazable para llegar al ser y al pensar de Nietzsche y, al mismo tiempo, una experiencia sin par de la posibilidad de la amistad. Debe tenerse presente la riqueza de dichas posibilidades, no entendida en el sentido del número de hombres que se le aproximaron, sino en el sentido de la clara elaboración de posibilidades que siguen direcciones esencialmente diversas. La tarea consiste en abarcar esas posibilidades como en un cuño y, luego, considerar el resultado de las mismas: La soledad. Nuestro tratamiento se realizaría a través de las siguientes situaciones de hecho.

Nietzsche estuvo profundamente ligado a dos amigos: Erwin Rohde y Richard Wagner. Estas amistades no tuvieron consistencia duradera alguna. Pero, íntimamente, ambas acompañaron su alma a lo largo de su vida. Mientras vivió con ellos, no estuvo, en sentido

propio, solo. Con la separación, la soledad radical se hizo súbitamente presente.

Dentro de ella, intentó lograr nuevos amigos (Paúl Reé, Lou Salomé, H. von Stein). No eran hombres de la jerarquía de los dos amigos perdidos, aunque no careciesen de clase ni de significación. De cada uno de ellos también le llegó el desengaño y el nuevo fracaso. En la penumbra de estos tiempos, como un sustituto de lo perdido, está Peter Gast, sin gran valor, es cierto, pero revestido por las ilusiones de Nietzsche.

Frente a la movilidad de estas amistades que fracasan —movilidad empujada por un destino— están otras relaciones humanas: con ellas logra algo de duradero, que sirve para poder soportar su vida, sin que ese elemento de permanencia tenga un efecto existencial sobre la profundidad de su ser ni de su tarea. Para Nietzsche, por indispensable que humanamente le sea lo duradero, este no le da seguridad alguna; no lo encuentra ni con sus parientes, ni con la sociedad que cambia constantemente a través de los individuos que, por así decirlo, duran en ella. En su trato social, los hombres llegan, pasan y retornan; pero jamás lo conmueven a Nietzsche —trátese de contactos sociales, espirituales con diversos hombres importantes o del apego del fiel Overbeck.

El resultado es, en todas partes, la soledad cada vez más profunda. Debemos preguntar ¿cómo ella le fue necesaria a la Existencia de Nietzsche, en cuanto ser de excepción? Si bien podría parecer que en Nietzsche sigue habiendo una indisposición para aquello que, entendido como fundamento y condición, corresponde a toda comunicación, ha de comprenderse, sin embargo, cómo su tarea lo devora, por así decirlo, en cuanto hombre y en cuanto a las posibilidades de la amistad. El modo según el cual el mismo Nietzsche Concibió a su soledad, quizá no pueda responder esa pregunta; pero, al menos, la aclarará.

Rohde y Wagner

Sólo dos de sus amigos constituyeron para Nietzsche un destino real: Erwin Rohde, el amigo de juventud y Richard Wagner, el único artista creador que Nietzsche, treinta años más joven que él, rodeó con ilimitada veneración.

El punto más alto de la amistad entusiasta *inter pares*, entre Nietzsche y Rohde[97], se produjo en el año 1867. Cuando llegaban a clase «brillantes de espíritu, de salud y de orgullo juvenil, vestidos con ropa de montar, con el látigo todavía en las manos, eran vistos por los demás, con asombro, como dos jóvenes dioses». (*Der junge Nietzsche*, pág. 190). Los llamaban los dioscuros. Frente a todos los hombres, ellos mismos sentían que tenían algo de común: «como si se hallaran sentados en un taburete aislador» (Rohde a Nietzsche, 10-9-67). Los unía la seriedad de una comunidad ético-filosófica: tan pronto como «la conversación los llevaba a lo profundo, resonaba un acorde calmo y pleno» (Biografía I, 243). La correspondencia, iniciada en este año, continúa la conversación. Les era común la actitud de rechazo de la «época actual»; su amor por Schopenhauer y Wagner, su concepción de los estudios filológicos, su apego a la cultura griega. Al llegar a 1876, cuando Rohde se casó, la correspondencia, súbitamente, se hizo más rara, se adormeció por largos períodos, se limitó a algunas comunicaciones y saludos y, en 1887, terminó con una ruptura.

Las cartas de 1867-1876 constituyen el documento incomparable de una amistad juvenil entre estudiantes, que se esfuerzan por sostener una creciente elevación espiritual. El hecho de que esa amistad no haya perdurado ha constituido para Nietzsche una conmovedora fatalidad; pero, al mismo tiempo, fue como un símbolo de la circunstancia de que Nietzsche no podría vivir, presionado por la pretensión absoluta de su veracidad existencial, en el mundo burgués, aunque sus portadores fueran humanamente distinguidos. Debemos preguntar cómo se produjo la separación.

Desde el punto de vista del fracaso posterior, las cartas de 1867-1876 permiten reconocer los siguientes signos esenciales del riesgo.

Rohde se considera a sí mismo como receptivo; Nietzsche, como activo. Rohde se enfrenta, como escolar, al que lo aventaja; como alguien improductivo se opone al creador. «A veces siento en mi persona algo así como una deserción. ¡Que no sea capaz de pescar perlas contigo, en el profundo mar, en lugar de gozar, con pueril placer, con sutilezas y otras sabandijas filológicas…! Pero en mis horas mejores, mis pensamientos están junto a ti. Luego, siempre debemos estar unidos, querido amigo. Que uno de nosotros pueda esculpir las encumbradas imágenes de los dioses: yo me contentaré con alguna pequeña obra tallada» (22-12-71).

El elemental anhelo de alcanzar un amigo único es más fuerte en Rohde que en Nietzsche. Para el último, esta amistad se apoya en el profundo fundamento de la tarea a cumplir. El tono general de las cartas expresa, por parte de Rohde, un amor que se abandona. Es como si Rohde reuniera todos sus sentimientos en el amigo. De él proceden los ruegos repetidos por una carta, por una línea. Se pregunta, sentimentalmente, si Nietzsche le es fiel o si está bien dispuesto para con él.

En verdad, todo se mueve, de este modo, en torno a Nietzsche. Rohde no podía cooperar con nada a los escritos y a los planes de Nietzsche. Su ayuda meramente técnica, era pedida con frecuencia y dada con gusto. Tal ayuda alcanzó su culminación en la «fraternidad armada» contra Wilamowitz, aunque ella, más que un acuerdo filológico, era la expresión de un modo de sentir amistoso. Fue un hecho que Rohde, al auxiliar públicamente y por escrito a Nietzsche, despreciado por los filólogos, ponía en peligro su propia carrera académica.

Rohde, inconscientemente, frente a todos los extremos y extravagancias de las ideas y de los planes de Nietzsche, era sensato; se oponía, por ejemplo, a la idea de formar una comunidad de monjes laicos, por la presión de la miseria académica; a los excesivos planes culturales de Nietzsche, porque todavía no era visible la «cadena de deberes conexos», desde los cimientos de la

cultura hasta las exigencias supremas de la misma; al proyecto de Nietzsche, de ceder su cargo de profesor a Rohde, para dedicar su propia vida a la propaganda de la obra de Wagner (mediante viajes, conferencias, etc.). Estas medidas de defensa eran instintivas, no de rechazo; no se apoyaban en una actitud de superioridad.

Pero cuando Rohde, con conciencia, dejó que su sensatez se solidificara; cuando su sentimiento elemental por el amigo de juventud, que este no había respondido en igual forma, se extinguió; cuando dejó de recibir de Nietzsche los altos impulsos y no consideró en él al criterio de su propia medida, esta amistad se apagó, sin necesidad de que se haya hecho o dicho algo visible. Había acontecido algo, sin que ninguno de ellos hubiese dado, conscientemente, un paso en ese sentido. Tratándose de Rohde, se introdujo, imperceptiblemente, un cambio en el modo de sentir. Nietzsche, por lo contrario, a través de todas las vicisitudes de su pensar conservó, invariable, su sentimiento por Rohde y una creciente nostalgia del amigo. Desde 1876, Rohde se expresa en las cartas de un modo artificial; Nietzsche, en cambio, hace hablar de un modo simple y delicioso al sentimiento de la antigua amistad.

Las razones del alejamiento son manifiestas. El hecho de que el casamiento de Rohde coincida con la cesación de la correspondencia regular, no puede ser casual. La amistad de Rohde había sido, en tan gran medida, la manifestación de una necesidad elemental de amor y de comunidad que, desde el instante en que este sentimiento pudo encauzarse en otra dirección, la amistad se neutralizó. La índole del sentimiento de Nietzsche tenía otra fuerza que, en la juventud, no lo condujo a lo excesivo, pero que, en cambio, perduró a lo largo de su vida. Además, con el casamiento, el vínculo entre Rohde y el mundo burgués, con sus instituciones y opiniones válidas, tanto como con las leyes de la profesión de filólogo, fue cada vez más firme.

La oposición esencial entre Rohde y Nietzsche es característica para ellos, en cuanto representantes de un mundo. Durante la

juventud, ambos vivieron dentro de ilimitadas posibilidades y coincidieron en lo excesivo de una alta voluntad. Más tarde, anduvieron por caminos opuestos: Nietzsche siguió siendo joven y se sumergió, abismáticamente, en la Existencia de la fe en su tarea. Rohde envejeció, tomándose burgués, seguro del suelo que lo sostenía y descreído; de allí que el rasgo típico de Nietzsche sea el de la valentía; el de Rohde, el lamento con que ironiza sobre sí mismo.

El carácter fundamental del ser de Rohde consistía en un constante padecer. En la juventud lo mostraba ocasionalmente, a través del escepticismo y la nostalgia; pero después se tornó predominante, de un modo al mismo tiempo conmovedor y lamentable. «¡Si yo fuese un verdadero erudito! ¡Si fuese un verdadero Wagner! Pero soy un Fausto a medias y, quizá, un 1/20 de Fausto» (2-6-76). Rohde mismo sabe hacia dónde lo conduce su camino; pero semejante saber no lo protege. Tan pronto como ha dado un paso, con completa inseguridad oscila de un punto a otro. Así lo muestran las dos manifestaciones siguientes:

> 3-1-69 (veinticuatro años de edad). «Lo auténticamente definitivo, es el país de los filisteos, de los saludables, de los profesores que en los días de fiesta aparecen como modelos, del *factotum*, que es el nacionalista-liberal. Nosotros, débiles almas, solo podemos existir en lo provisional tal como un pez solo puede vivir en las fluentes aguas».
>
> 15-2-78 (treinta y tres años de edad). «Es bueno que, finalmente, haya una saludable sordera que le permita a uno seguir viviendo… Mi matrimonio ha producido una total y plena regularidad en el curso de mi obra esencial… En los demás aspectos, el estado matrimonial constituye una cuestión sobre la que se debe meditar. Es increíble el modo como hace envejecer, pues se llega a cierta cumbre, que no se puede sobrepasar».

Rohde, que siguió fiel a los contenidos, aunque no a los sentimientos de la juventud, hizo de la cultura griega un objeto de consideración, y no de criterio de la obligación. En Bayreuth buscó

horas de olvido, mediante sentimientos románticos. Sometido sin residuo a la ley de la filología, ya en 1878 no podía seguir comprendiendo a Nietzsche, y dijo con insolencia: «Por mí parte, me es imposible salir de mi piel» (a Nietzsche, 16-6-78). A primera vista, a pesar del repudio, Rohde parecería acatar, en lo íntimo de la conciencia, la supremacía del ser de Nietzsche: «y, así, me ocurre ahora lo de antes, cuando estaba junto a ti: durante algún tiempo estuve encumbrado, dentro de una alta jerarquía, como si, espiritualmente, me hubiese ennoblecido» (22-12-79). Sin embargo, pronto vio Nietzsche la gran lejanía. Sorprendido por una carta de Rohde, le dice a Overbeck: «El amigo Rohde ha escrito una larga carta sobre sí mismo, pero, con ella, me ha hecho daño de dos modos: 1.º La falta de pensamiento en lo que se refiere a la dirección de la vida, tratándose de un hombre semejante; y, 2.º El enorme mal gusto de las palabras y de los giros (quizá en las universidades alemanas lo llamen 'ingenio'. El cielo nos preserve de él)» (28-4-81). Ya no siente una relación de Rohde para con él. «Rohde ha escrito. No creo que la imagen que se ha hecho de mí sea justa… es incapaz de saber algo de mí. No tiene sentimiento alguno para sentir, junto conmigo, mis pasiones y mis sufrimientos» (a Overbeck, 3, 82). Rohde sigue ayudándose a sí mismo, mediante una apreciación, al unísono, distanciadora y exagerada. «Tú vives, querido amigo, en otro nivel de la vida espiritual y del pensamiento: es como si te hubieras levantado sobre el círculo vaporoso de la atmósfera, en el cual todos andamos vacilantes y respirando con dificultad…» (22-12-83). Sin embargo, esta estimación es, en el fondo, más voluntaria que sentida y se transforma en el rechazo más desprovisto de amor y más despechado posible, tal como se lo dice a Overbeck, después de la lectura de *Más allá del bien y del mal*.

«He leído la mayor parte de la obra con gran mal humor plena de una asquerosa repugnancia por todos y por cada uno. Lo genuinamente filosófico es en ella tan menesteroso y casi tan pueril como, en lo político, es tonto e ignorante del mundo todo sigue

siendo ocurrencias arbitrarias. Ya no soy capaz de tomar en serio estas eternas metamorfosis. Expresión de un *ingenium*, espiritualmente rico, pero incapaz de realizar lo que, en sentido propio, quisiera. El hecho de que semejantes afirmaciones no tengan efecto alguno, está, para mí, totalmente justificado en lo particular, por completo hartante y, sobre todo, el gigantesco orgullo del autor junto a una esterilidad que, finalmente, en este espíritu, que solo siente por imitación y en compañía acaba por aflorar por todas partes. Nietzsche es y finalmente, sigue siendo un crítico. Nosotros no nos bastamos a nosotros mismos, pero tampoco exigimos respeto alguno por nuestros defectos. Le sería necesario hacer un honrado trabajo manual. Para refrescarme leo la autobiografía de Ludwig Richter» (1886, Bernoulli, 2, 162 *sq.*).

Finalmente, Rohde le confiesa a Overbeck que reniega de su antigua hermandad de armas con Nietzsche contra Wilamowitz, considerándola como locura de juventud (Bern, 2, 155). En su *Psyche* (1893), que trata de un objeto que les era común en la juventud, Nietzsche jamás está citado: con ello Rohde lo destierra de la ciencia clásica de la Antigüedad.

La diversidad esencial entre Rohde y Nietzsche es, por su contraste, aclaratoria de Nietzsche mismo. Desde el comienzo, Rohde es un escéptico sin base firme, inclinado a la resignación y al encuentro de algún sostén que le llegue desde fuera. Nietzsche, en cambio, fue y siguió siendo, desde el principio, lo contrarío. «Ante todo ¡no dar un solo paso en el mundo para lograr acomodación! Solo se puede tener gran éxito cuando se sigue siendo fiel a sí mismo no solo me dañaría o aniquilaría a mí mismo, sino a muchos hombres que crecen conmigo, si quisiera volverme más débil y más escéptico» (15-4-76, a Gersdorff). En cambio, Rohde, ya en 1869, podía decir: «Aquí, como en otra parte, me va como siempre: al comienzo me rebelo interiormente, con cólera; gradualmente me resigno y sigo vagabundeando por la arena, como los demás…». Ya es partidario de la «resignación, la diosa con alas de plomo, y de la flor de amapola, que marea. A esto los hombres lo llaman satisfacción»

(22-4-71). No sigue el camino de Nietzsche, que hace de todo desengaño un elemento de su autoeducación; de cada grado, un objeto de superación. Rohde «busca en el trabajo un consuelo, casi un aturdimiento» (15-2-70). La consecuencia de esto es, para Rohde, por un lado, el «rendimiento» en la ciencia; por el otro, el recargo de la propia alma con lo no elaborado. De ello nacen los frecuentes lamentos: «Yo no tengo un ánimo libre». Los desengaños exteriores le hacen «ver todo durante semanas y meses, a la luz más desesperanzada» (23-12-73). Con espantosa honestidad, Rohde está contra él mismo; observa su método, y se torna cada vez más desagradable. Refrena su impulso al depender del crédito de todas las mezquinas experiencias cotidianas; pero la voluntad constante de conservar, al menos, lo que poseía, perduró. Para el mundo de su trabajo filológico ello bastó para hacer de él más de lo que un filólogo suele ser. Por eso, y al mismo tiempo, su relación con Nietzsche se hacía cada vez más insegura. Él quiere, como se comprende, hacer todo de un modo correcto y bueno; sin embargo, oscila entre el sí y el no, y siempre retrocede. Con Nietzsche ya no lo vinculaba más que un recuerdo romántico.

Los amigos se vieron por última vez en Leipzig, en 1886, precedidos por una pausa de diez años. En virtud «de discordias en y por sí mismas insignificantes, Rohde —como es típico en él— estaba de muy mal talante» (Cartas II, XXIII). Nietzsche estaba sorprendido porque el amigo, «devorado por pequeñas discordias, constantemente reñía, cayendo en un estado de insatisfacción por todo y con todo» (Cartas II, XXIV). Y Rohde escribió sobre Nietzsche: «una atmósfera indescriptible de extrañeza, algo que, para mí era verdaderamente inhóspito, lo rodeaba… Como si llegase de un país en que nadie habita» (Cartas II, XXV). En ese entonces, Nietzsche no había visitado a Rohde en la intimidad, cuya esposa e hijo jamás había visto. En los próximos años, se produjo la ruptura en una carta, en virtud de que en ella Rohde manifestaba cierta estimación y elogio de Taine. Ambos trataron, sin éxito, de reparar esa ruptura. Después que Nietzsche enloqueciera, Rohde

destruyó la última carta que le dirigiera. Sus propias cartas lo encolerizaban de modo conmovedor; a las de Nietzsche, en cambio, no las destruyó. Cuando la hermana le comunicó al Nietzsche enfermo la muerte de Rohde, él la «miró con grandes ojos tristes. ¿Rohde, muerto? ¡Ay de mí!, dijo en voz baja… grandes lágrimas caían lentamente por sus mejillas» (Cartas II, XXVII).

La imagen de la amistad entre Nietzsche y Richard Wagner[98] parece fácil de ser trazada. La entusiasta veneración por parte del discípulo, se puso al servicio del maestro. Para interpretar su obra escribió ya en 1871, *El origen de la tragedia* y, luego, en 1876, *Richard Wagner en Bayreuth*. Pero Nietzsche cambió su juicio sobre Wagner. En primer lugar, se repliega silenciosamente sobre sí mismo; sigue su propio camino filosófico y, finalmente, en 1888, escribe el panfleto contra el arte de Wagner en el que invierte su anterior actitud. Parece que Nietzsche hubiera apostasiado de la grandiosidad antes venerada y que se hubiese cumplido en él un inconcebible cambio de su vida sentimental. Los más acusan a Nietzsche de infidelidad y la conciben apelando a la enfermedad que se iniciaba, según ellos, con el escrito *Humano, demasiado humano*. Otros ven, en cambio, el retorno de Nietzsche a sí mismo, y condenan la amistad precedente —partiendo de común acuerdo de la crítica de Nietzsche a Wagner— porque Nietzsche se habría desvanecido a sí mismo frente a Wagner. Pero ambas concepciones consideran la realidad efectiva de esta amistad de modo unilateral.

En primer lugar, la crítica de Nietzsche ya estaba lista, desde el comienzo, como posibilidad; incluso, en lo esencial, ya había sido redactada en enero de 1874 (10, 427-450). El lector que examine retrospectivamente su obra, puede reconocerla claramente en el escrito *R. Wagner en Bayreuth* (1876). Esta crítica, no obstante parecer, a primera vista, negativa, tenía que ser de una índole tal que no excluyera los más estrechos lazos con lo de ese modo criticado.

En segundo lugar, no solo en el comienzo, sino hasta el fin de su vida, Nietzsche consideró a Wagner como el único e incomparable genio de esta época. Su crítica a Wagner es la crítica a la época. Mientras Nietzsche confiaba todavía en su propia época, era posible, para él, la realización de una nueva cultura, y estaba junto a Wagner. Pero cuando estimó que la época, en su totalidad, había caído en ruinas y cuando buscó la renovación del hombre en estratos más profundos que los de la obra de arte y los del teatro, estuvo contra Wagner. En cuanto Nietzsche mismo se sabía perteneciente a su tiempo, su crítica a Wagner constituyó, al mismo tiempo, una crítica a sí mismo, en cuanto wagneriano.

Por ambas razones, a pesar de su enemistad contra Wagner, apasionadamente desarrollada, Nietzsche también se vuelve contra aquellos que quieren apropiarse de su crítica a Wagner, es decir, de sus rigurosas y amargamente desenmascaradoras formulaciones. En efecto, ellos no la entienden, puesto que no la captan a partir de la profunda pregunta por el ser del hombre, sino del sentido literal inmediato, de la expresión malhumorada y, en apariencia, meramente psicológica, es decir, la conciben como mero panfleto: «Es obvio que a nadie le reconozco tan fácilmente el derecho de apropiarse de mis juicios, y no se le debe permitir a la canalla irrespetuosa… meter el hocico en un nombre tan grande como el de Richard Wagner, ni para alabarlo ni para contradecirlo» (14, 378).

La veneración y la crítica de Nietzsche se enlazan en la objetividad de la posibilidad creadora del hombre actual. Con Wagner, entendido como el genio de esta época, Nietzsche llega a ser contemporáneo de lo que esta misma época es. Cuando veía en Wagner a un nuevo Esquilo, por tanto, cuando, para él, era posible que lo más grande estuviese realmente presente en la tierra, también creía en la propia época. En tanto su criterio de verdad, de autenticidad y de sustancia se aplicaba contra un Wagner puesto en cuestión, toda la época se derribaba ante él.

La unidad del hombre y de la cosa, de la amistad y de la suprema ocupación de la época, engendró en Nietzsche este amor por Wagner, entendido como experiencia de una humanidad superior. Siguió siendo su único intento por lograr una colaboración inmediata y efectiva en la realización de algo grandioso en el mundo: de algo fundado sobre el genio de Wagner, sobre la tradición de la Antigüedad. La nueva cultura debía nacer con un filosofar que se cumpliera con el ser mismo del hombre. Cuando, en la empresa de Bayreuth y en la manifestación total de Wagner, junto a una grandiosidad que le permitía medir la verdad, la realidad y la cultura del hombre, únicamente vio teatro, en lugar de la apariencia de un ser, dicho criterio no solo aniquiló, para él, el valor de toda actual realidad —valor que lo separaba de todos los hombres—, sino que le sustrajo la posibilidad de actuar, cualquiera fuese el modo de la acción sobre el mundo así visto. Mientras que, por un instante, quiso, con Wagner, actuar, construir y producir en este mundo, todo lo que ulteriormente hiciera solo se movería en el campo del pensamiento y de la redacción de ideas. Aun en el olvido, en la soledad y en el anonimato, desesperanzado de todas las posibilidades presentes quería, no obstante, preparar un futuro, que no debería vivir. El problema que Wagner se había planteado —la elevación del hombre hasta su suprema jerarquía— era el mismo que Nietzsche aceptó, hasta el fin, como propio. Pero la respuesta fue radicalmente distinta. Por eso, más tarde pudo darle razón a aquellas que «saben que hoy yo no creo tanto como antes, en el ideal en el que creía Wagner. El hecho de que en *Humano, demasiado humano* haya tropezado con muchos se debe a que R. W. mismo ha abandonado su ideal, en su camino» (a Overbeck, 29-10-86).

Luego, es comprensible que Nietzsche, en medio de su enemistad, siga vinculado a Wagner. En Wagner, tal como Nietzsche lo concebía y amaba se trataba de la misma cuestión que le interesaba a él: la del ser del hombre. En ningún contemporáneo la había hallado tan bien expresada como en Wagner. Al fin de su vida,

después de haber oído *Parsifal*, escribió: «solo puedo pensar en esa obra con emoción, a tal punto me sentí elevado y conmovido. Es como, si después de muchos años, alguien, por fin, me hablara del problema que me concierne, aunque naturalmente sin las respuestas que yo había preparado» (a su hermana, 22-2-87). Aun cuando se haya abandonado totalmente a la oposición, pudo sentir, repentinamente esto: «con verdadero espanto he tenido conciencia de qué modo estoy vinculado con Wagner» (a Gast, 25-7-82).

En la unidad de persona y cosa, como si la tarea misma hubiese encontrado su encarnación humana, Nietzsche ha amado a Wagner. «Wagner fue, desde lejos, el hombre más completo que haya conocido» (a Overbeck, 22-3-83). «Yo lo he amado como a nadie. Fue el hombre que necesitaba mi corazón…» (14, 379). Tal como lo prueban los contemporáneos, su trato con Wagner tuvo que haber sido de una felicidad única y extraordinaria. La proximidad humana y la conciencia de su propia tarea alcanzó la cumbre: frente a ella todas las ulteriores relaciones de Nietzsche le serían insulsas. «Si exceptúo a R. Wagner, hasta ahora, no he encontrado a nadie a quien, con la milésima parte de pasión y de sufrimiento, pudiera entenderme» (a Overbeck, 12-11-87). «Antes nos amábamos y esperábamos que todo fuese compartido —se trataba, realmente, de un profundo amor, sin reticencias» (a Gast, 27-4-83). Y, finalmente, en *Ecce Homo*: «Dejo por nada el resto de mis relaciones humanas: a ningún precio expulsaría de mi vida los días de Tribschen. Días de confianza, de serenidad, de sublimes casualidades. ¡Oh, profundos instantes…!» (15,37).

Sólo cuando nos enfrentarnos a esta situación podemos imaginarnos qué luchas, dolorosamente contradictorias, se desarrollarían en Nietzsche, siempre impulsado por su inexorable voluntad de verdad. Pero originariamente, estas luchas no estaban pensadas para obtener una separación de Wagner, sino como preludio de la defensa de Wagner mismo. Después que Nietzsche se hubiera abandonado integralmente a Wagner, a cuyo servicio, por ejemplo, estropeó y completó su escrito sobre *El origen de la*

tragedia, creció en él la esperanza de actuar sobre Wagner: era una voluntad de comunicación combativa. Contra otros hombres, tal como por ejemplo Deussen, Nietzsche actuaba en tanto preceptor; tomaba distancia, era benévolo y amistoso; se lamentaba y rompía. Esta fue la única vez en que no se habló de nada de eso. Con todo su amor, con la conciencia de que todo se hallaba comprometido; con una veracidad tan ilimitada como decisivamente pronta a dejarse conducir por el venerado genio, sacrificándosele, Nietzsche estaba ligado a esta amistad. Trataba de superar delicadamente o de olvidar el hecho de que Wagner, por sí mismo, no se interesaba por nada que no sirviese de inmediato a su propia obra y pasaba también por alto la circunstancia de que ya, desde 1873, había visto los peligros de la obra wagneriana, así como sus posibilidades y sus defectos reales. Por la fuerza se impuso a sí mismo el escrito sobre *Richard Wagner en Bayreuth* —atreviéndose a exponer una amorosa crítica, con la esperanza de poder actuar en lo más íntimo de Wagner. Dicha crítica lo preocupaba, ¡quién sabe si su escrito podía ser totalmente rechazado por Wagner! Sin embargo, este no lo entendió y solo oyó su glorificación.

Con motivo de las festividades de 1876, Nietzsche estuvo vencido por el número de visitas, así como por las cualidades de un público burgués pudiente, dominado por grandes impulsos. Esto no constituía, para él, ninguna renovación de la cultura alemana. Ahora creía haber caído, definitivamente, en un engaño, del cual tenía que liberarse. Pero también ahora —cuando Nietzsche, en 1876, abandonó repentinamente a Bayreuth, para ensimismarse en la soledad— tenía la esperanza de conservar su amistad. Quitó de *Humano, demasiado humano* aquello que podía ser demasiado injurioso. Acompañó el envío de la obra con algunos versos en los que solicitaba fidelidad y amor, y para vivir echaba mano a todo cuanto posibilitaba poder ser amigo de Wagner, reconociendo la mutua diversidad de caminos. «Como amigos, nada nos vincula; pero nos alegramos uno del otro, hasta el grado de que el uno le impone la dirección al otro, aun cuando esta se le oponga

directamente de este modo, crecemos como dos árboles, que se hallan uno junto al otro y, precisamente por ello, nos elevamos, ceñidos y rectos, porque nos atraemos mutuamente» (11, 154). La esperanza de Nietzsche era errónea. El frío silencio de Wagner y algo ocurrido entre ellos, que Nietzsche tuvo por una «injuria mortal» (a Overbeck, 22-3-83), fue el fin.

Las luchas de Nietzsche y sus delicados intentos por llegar a una auténtica influencia comunicativa sobre Wagner, nunca fueron advertidos por este. También a Nietzsche, como a los observadores posteriores, la ruptura le pareció repentina e inmotivada (por así decirlo, Wagner había tomado posesión de Nietzsche, dejándolo caer, cuando apareció *Humano, demasiado humano*). A Wagner la amistad con Nietzsche pudo parecerle un simple episodio. Con treinta años más de edad, ya hacía mucho tiempo que estaba en la plena madurez de su obra. Nietzsche solo llegó para servirla. Sin embargo, también para Wagner, el episodio de semejante amistad fue único. En 1871, a propósito de *El origen de la tragedia* le escribió a Nietzsche: «Jamás he leído nada más bello que su libro. A Cósima le decía que inmediatamente después de ella, venía usted; luego, ni de lejos, ningún otro…». En 1872 confesaba: «Rigurosamente tomado, después de mi esposa, usted es el único premio que me haya dado la vida». 1873: «He vuelto a leerlo y le juro ante Dios que sostengo que usted es el único que sabe lo que yo quiero». 1876, a propósito del escrito *Richard Wagner en Bayreuth*: «Amigo: su libro es inaudito. ¿De dónde ha sacado usted la experiencia que tiene de mí?». Más tarde, por parte de Wagner, ya no se encuentra ningún signo de que entendiera a Nietzsche. Solo se ha referido a él con desprecio.

La separación, que a Wagner no lo marcó con destino alguno, lo señaló a Nietzsche del modo más decisivo. Las obras y las cartas están plenas, hasta el fin, de afirmaciones directas o indirectas sobre Wagner, sobre su amistad, sobre lo que significó para él la privación de ella. El recuerdo está constantemente presente: «Nada puede compensarme del hecho de haber perdido, en los últimos

años, la simpatía de Wagner… Jamás entre nosotros fue dicha una palabra violenta, ni siquiera en sueños; en cambio, dijimos muchas alentadoras y serenas y, quizá, con nadie haya reído tanto. Esto ha pasado… y ¿de qué vale tener razón, en muchas cosas en contra de él? ¡Como si con ello pudiese borrar de la memoria esa simpatía perdida!» (a Gast, 20-8-80). La separación que a Nietzsche se le hizo palpable en la última conversación que sostuvo con Wagner, en Sorrento (1876), aparece dicha con estas palabras: «Aquella despedida en la que uno finalmente se separa, porque la sensación y el juicio ya no quieren ir a la par, es lo que más nos aproxima a una persona, y golpeamos con fuerza contra el muro que la naturaleza ha puesto entre ella y nosotros» (11, 154). Jamás Nietzsche se ha arrepentido de su comunidad con Wagner. Su recuerdo siempre fue afirmativo: «Baste con que mi error —teniendo en cuenta la fe en un destino común y que por igual nos correspondía a ambos— ni para él ni para mí sea una deshonra… para nosotros dos que, en ese entonces éramos como dos solitarios que siguen caminos muy diferentes, esa amistad no fue un mezquino recurso o beneficio» (14, 379).

La imagen de Wagner siguió siendo algo por lo cual tenía que combatir interiormente, tal como ocurriera en los años en que estaban próximos: «En relación a la justicia para con los hombres, estas relaciones y esa falta de ellas con Wagner han constituido mi prueba más difícil» (a Gast, 27-4-83). Aun en las explosiones más terribles de la crítica, junto a la profunda seriedad de aquello que corresponda al destino de la esencia del hombre, creemos oír el amor que, de acuerdo con las maravillosas posibilidades del alma humana, solo transitoriamente se puede disfrazar de odio.

La época de la soledad creciente

Los años posteriores a 1876 fueron, para Nietzsche, los de las más profundas rupturas con sus amigos. Constituyeron la crisis de sus relaciones humanas.

En el año 1876 no solo la desilusión de Bayreuth llegó a ser definitiva, e irrevocable su separación de Wagner, sino que también, en el mismo año, se casó Overbeck, concluyendo la vida que, durante cinco años, habían llevado en común, en la misma casa. También se casaba Rohde. En 1878 apareció *Humano, demasiado humano* que tuvo por consecuencia el hecho de que Wagner rechazara públicamente, con desprecio, ese escrito y de que Rohde se extrañara: «¿Acaso se puede despojar a su alma de ese modo y reemplazarla por otra?» (a Nietzsche, 16-6-78). Casi todo el círculo de hombres que rodeaban a Nietzsche y que, como él, habían dirigido su mirada a Wagner, se distanciaron de Nietzsche.

Prevaleció la decisión de Nietzsche de entregarse a su tarea, lo cual implicaba romper con todos los vínculos que, hasta entonces, le eran valiosos. En cuanto hombre al querer realizar su mundo en concordancia con el de todos, deseaba seguir otro camino. Las experiencias negativas que le cayeron en suerte, cuando quiso apresar las posibilidades generales, solo fueron una advertencia para que tomara conciencia de su propio ser, que era el de la excepción, y de que no podía, realmente, seguir el camino de los demás y, con ello, ser feliz. Desde el dolor natural hasta la conciencia de su peculiarísima tarea; desde la conmovedora sencillez frente al hecho de estar sustraído a los hombres, hasta la orgullosa autoconciencia de su vocación, se expresa una decisión, en su totalidad de inaudita seguridad, aunque en los aspectos particulares todavía esté encubierta. Cuando Rohde le anunció su boda, brotó en Nietzsche un poema que añadió a la carta que le dirigiera al amigo: un pájaro canta, atrayendo con halagos a la compañera; en la noche, un viajero solitario se detiene y escucha:

«¡No, viajero, no! No te saludo con el canto… Pero, siempre has de seguir caminando y jamás entenderás mi canción…»[99].

Nietzsche escribe: «Quizá tenga en mí un mal vacío. Mi anhelo y mi necesidad es otra: apenas sé decirlo y explicarlo» (a Rohde, 18-7-76).

Comienza el camino de Nietzsche hacia la soledad; ahora, sabe que la tiene alrededor. Desde el nuevo camino, intenta tratar con nuevos hombres. Lleva a cabo una lucha por la amistad, desde el abismo del abandono definitivo. Por tres veces, desde su intimidad más profunda, va hacia algún ser humano: hacia Rée, hacia Lou Salomé, hacia H. v. Stein y…, por tres veces se desengañó. Paul Rée[100] médico y autor del escrito sobre el nacimiento de los sentimientos morales, cinco años menor que Nietzsche, lo siguió en sus conversaciones —sobre todo en Sorrento, en la casa de Malvida von Meysenbug, durante el invierno 1876-77— acerca del tema común, referido a una investigación naturalístico-psicológica —y no trascendente— sobre el origen y la realidad empírica de la moral. Aunque más tarde Nietzsche se haya separado decisivamente de él (en virtud del análisis de lo moral que en Rée descansaba en modelos ingleses y que, en la raíz y la meta diferían esencial y completamente de los suyos) y aunque apenas hubiese aprendido algo de Rée (pues, ya antes de conocerlo, se atenía a posiciones que le eran decisivas), sin embargo, las conversaciones que mantuvo con él tienen que haberle dado, en ese entonces, una gran felicidad. El hecho de haber podido hablar con abandono, aunque más no fuese con uno, acerca de cosas que, en ese entonces constituían para él cuestiones últimas, lo animaba. En esa época, la fría consecuencia de ciertos análisis radicales le hizo bien (por eso, durante un tiempo, pasó por alto la chatura de las mismas). Era una atmósfera desprovista de ilusiones y, por tanto, limpia, en la que podía respirar. La admiración y la inclinación de Nietzsche por Rée tienen que haber sido grandes durante ese entonces; pero no fundamentaba ninguna amistad vigorosa ni tampoco constituía sustituto alguno de la increíble plenitud que le otorgaba su comunión con Wagner. Lou Salomé[101]conoció a Nietzsche en Roma, por intermedio de M. von Meysenbug y de Paul Rée, a comienzos de 1882. Se separó definitivamente de ella en el otoño del mismo año. Era posible esperar que hasta Nietzsche hubiese llegado un alma y, a su filosofía, una discípula, pues se trataba de una muchacha de

espíritu poco común. Nietzsche impresionado por tal espíritu se arrojó con pasión —sin coloración erótica alguna— a la posibilidad de poder educar, mediante su filosofía, a un ser humano. Desde que su pensar lo había separado, sin excepción, de los hombres, aunque en su ser más profundo no quisiese semejante separación, encontró en Lou a la discípula que trataría de formar para que entendiese las ideas más secretas de su filosofía. «Desde ahora, ya no quiero estar solo y vuelvo a aprender a ser un hombre. ¡Ah! En este *pensum*, tengo que aprender casi todo» (a Lou, 1882). La relación no solo se establecía entre él y Lou: Rée y la hermana desempeñaban un papel decisivo en ella. Concluyó en desengaño y, más tarde, ese vínculo fue turbado y agravado en tal grado —le fueron comunicadas ciertas manifestaciones y Nietzsche conoció, accidentalmente, una carta, etc.— que quiso un duelo con Rée, sintiéndose injuriado y ensuciado hasta los límites de lo soportable. Hasta hoy, el conocimiento claro de esas relaciones reales, no está suficientemente orientado. Lo esencial para Nietzsche es, en primer lugar, que vivía, en sí mismo, una especie de inconsistencia, de una índole hasta entonces no conocida por él. No solo se trataba de la magnitud del desengaño de su fe en el hallazgo de algún hombre que compartiese con él «idéntica tarea»: «sin esta altiva fe no hubiese sufrido en esta medida el sentimiento de la soledad… Tan pronto como había soñado el ensueño de no estar solo, el peligro fue terrible. Actualmente hay horas en que no sé cómo soportarme a mí mismo» (a Overbeck, 8-12-83). A esto se añade la extrañeza esencial del sentimiento que ahora se le imponía. Se lamentaba porque él mismo «finalmente es víctima de un sentimiento implacable de venganza», mientras que su «modo de pensar más íntimo ha renunciado a toda venganza y a todo castigo» (a Overbeck, 28-8-83).

Si se compara esta situación, con la grandiosidad del destino y la profundidad del dolor motivada por la ruptura con R. Wagner, la distancia es inaudita. Por cierto, para ambas separaciones puede tener validez lo que Nietzsche dice de sí mismo en 1883: «Soy una

naturaleza por completo concentrada, y todo lo que me concierne se mueve en dirección a mi centro». Pero la diferencia reside en el hecho de que, a la ruptura con Wagner, lo llevaba su propia tarea, y de ese modo la soportaba; en la ruptura con Lou y con Rée, su meta y su tarea, que él creía tener en común con ellos, pudo vacilar por un instante: «había llegado a temer y a dudar de mi derecho a proponerme un fin semejante —me invadió el sentimiento de mi debilidad, en un momento en que todo, todo, todo hubiese debido darme valor» (a Overbeck, verano, 83).

Nietzsche se muestra, en esta oportunidad capaz de dominar lo que consideraba como debilidad. En lugar de caer en el resentimiento —que le era esencialmente ajeno— elaboró sus experiencias, logrando una imagen justa de los hombres que trataba, en particular de Lou, y se desprendió, íntimamente, de ellos. «Lou es, con mucho, la persona más prudente que he conocido» (a Overbeck, 24-2-83). No quiere combatir con los hombres: «cada palabra desdeñosa, escrita contra Rée o la señorita S. me hace sangrar el corazón: parece que yo fuera malvado, hecho para la hostilidad» (a Overbeck, verano, 83). Quisiera resolver todo, aclarándolo, sin pretender, en lo más mínimo, volver a aproximarme al «doctor Rée y a la señorita Salomé, a los cuales, gustoso, les hubiese hecho algún bien» (a Overbeck, 7-4-84).

Finalmente, dudó de la posibilidad de aproximarse a algún hombre por motivos objetivos y filosóficos. Nunca más volvió a intentarlo con la misma esperanza; sobre todo, desde que, en él, se acrecentó y se profundizó el saber de su soledad. Por cierto, que la búsqueda de nuevos amigos no cesa (a Gast, 10-5-83); pero ella acontece sin una genuina esperanza. Siente una imposibilidad puramente humana. «Y cada vez más advierto que no me adapto a los hombres… cometo simples locuras… de modo que toda injusticia siempre recae sobre mí» (a Overbeck, 22-1-83). Heinrich von Stein[102] llegó a Sils-Maria en agosto de 1884 para visitar a Nietzsche durante tres días. Jamás se habían hablado antes y jamás se hablaron después. Se conocían entre sí, porque, desde

1882 se habían intercambiado publicaciones y, ocasionalmente, se escribieron con ese motivo. Stein comenzó a interesarse por Nietzsche, cuya grandiosidad sentía, aunque sin atarse a él ni recibir de él ningún nuevo impulso decisivo. En las conversaciones con Nietzsche —como tantas otras— experimentó un indeterminado encumbramiento de sí mismo: «El sentimiento de mi existencia se eleva cuando hablo con usted» (a Nietzsche, 1-12-84). «Tan pronto como hablaba con usted sentía una notable experiencia: la de la libertad decisiva e íntima» (a Nietzsche, 7-10-85). Pero esto no significaba ningún acceso al modo de filosofar de Nietzsche. Este, en cambio, ante la última posibilidad de llegar a una amistad filosófica, estuvo delicadamente conmovido por la visita.

Algunas semanas después de dicha visita, le informa a Overbeck (14-9-84) que el barón Stein «vino directamente desde Alemania a pasar tres días en Sils y volvió a viajar, también directamente, a lo de su padre: manera de acentuar una visita que me ha inspirado respeto. Es un magnífico tipo de viril humanidad y, en virtud de su heroico temple, me resulta enteramente comprensible y simpático. Por fin, por fin un nuevo hombre me pertenece e, instintivamente, me venera». A Peter Gast (20-9-84): «Su proximidad me daba valor, como le ocurrió a Filoctetes al ser visitado en su isla por Neoptolemos —pienso que ha adivinado algo de mi fe en Filoctetes: «sin mi arco, ninguna Ilion será conquistada»». Más tarde, Nietzsche se acuerda de von Stein en *Ecce Homo*: «Este excelente hombre estuvo, durante tres días, como transformado por el viento tempestuoso de la libertad, semejante a alguien que, repentinamente, fuera llevado a su propia altura y adquiriese alas» (15, 16).

En apariencia, Stein le escribe a Nietzsche en el mismo tono y con sentimientos semejantes (24-9-84): «Los días de Sils constituyen un gran recuerdo para mí, un trozo importante y sagrado de mi vida. Únicamente me es posible enfrentar la terrible existencia por la fidelidad a tal acontecimiento. Incluso, puedo hallarla valiosa.» Nietzsche le envió (11-84) el poema (de los amigos, de su

desamparo, de su reino situado en las heladas regiones) que más tarde agregaría a *Más allá del bien y del mal*, con el título *Desde las altas montañas:*

."Aguardo al amigo,
.preparado día y noche
.Al nuevo amigo.
¡Ven! ¡Es tiempo! ¡Es tiempo!"[103]

«Es para usted, mi excelente amigo, como recuerdo de Sils-Maria y como agradecimiento por su carta, ¡por semejante carta!» Stein respondió proponiéndole a Nietzsche a participar por escrito en las discusiones emprendidas por él y algunos amigos suyos acerca del contenido de ciertos artículos del léxico de Wagner. Nietzsche se sorprendió: «¡Que Stein me haya escrito tan sombría carta! ¡Y como respuesta a semejante poema! Ya nadie sabe cómo debe comportarse» (a la hermana, 12-84). Al poema, antes de publicarlo, Nietzsche le añadió estos versos: «Este canto concluye — la nostalgia de un dulce grito se extinguió en mi boca»[104] (7, 279).

Nietzsche estaba abandonado. Tal desengaño ya no lo conmovió. Su amor continuó invariable. Cuando Stein murió, a los treinta años de edad, en 1887, Nietzsche escribió: «Todavía estoy fuera de mí. ¡Cómo lo había amado! Pertenecía a los pocos hombres, cuya sola existencia me alegraba. Tampoco dudaba de que, por así decirlo, me estaba reservado para más tarde» (a Overbeck, 30-6-87). «Estoy asombrado: es como si me hubiesen robado algo personal» (a la hermana, 15-10-87).

Todos estos años están atravesados por la confesión de la soledad. La comprueba, lamentándose; desde ella llama, con desesperación, a los antiguos amigos. Todavía en 1884, quería volver hacia ellos; sin embargo, «la idea de dar explicaciones, “a mis amigos” por una especie, por así decirlo, de manifiesto por completo personal — era… una idea que provenía del desaliento» (a Overbeck, 10-7-84). Algunas semanas más tarde, escribía en un poema aquel

conmovedor adiós a sus viejos amigos (*Desde las altas montañas*), con la delicada esperanza puesta en Stein. Anhelaba discípulos. «El problema ante el cual me encuentro me parece ser de una tan radical importancia que casi todos los años me hundo un par de veces en la imaginación de que algunos hombres espirituales, a quienes yo haría conocer esos problemas, abandonarían sus propios trabajos, para consagrarse, provisionalmente, pero de modo total, a mis ocupaciones. Lo que, en cada caso, ha ocurrido fue, de manera cómica e inesperada, lo contrario de lo que yo esperaba» (Cartas III, pág. 249). También ahora renuncia: «Todavía hay mucho en mí que quiere madurar y crecer; todavía no ha llegado el tiempo para tener "escolares y escuela" *et hoc gemus omme*» (a Overbeck, 20-2-85).

Durante los años de soledad hubo un solo sustituto para todo lo que le fuera sustraído —y solo en esos años tuvo importancia para Nietzsche—:Peter Gast**[105]**. Desde que conoció a Nietzsche, en 1875, hasta el fin, le estuvo ligado invariablemente. La comprensión que proviene de Gast, su capacidad para expresar los caminos y las metas de Nietzsche, que a este le aparecían como un mágico reencuentro de sí mismo en otro, seguía siendo desprovisto de importancia, porque el propio ser de Gast no fue considerado en serio. El hecho de que Nietzsche se dejara llamar por él «Señor Profesor» es un signo que permite medir la distancia. Nietzsche obtuvo una ayuda segura para la redacción y las correcciones; y hasta el fin recibió cartas en extremo afirmativas, que lo hacían feliz. Eran buenas para su auto-conciencia, a menudo vacilante.

Al recibir *Zarathustra*, por ejemplo, Gast escribió: «Nada hay de semejante, porque los fines que usted propone, nunca han sido propuestos a la humanidad ni podían serlo. A este libro se le debe desear la difusión de la Biblia, con su mismo aspecto canónico y con idéntica serie de comentarios…». Nietzsche respondió: «Al leer su carta, me recorrió un escalofrío. Supuesto que usted tenga razón, mi vida no habría fracasado, justamente ahora que estaba convencido de haber fracasado» (a Gast, 6-4-83).

Repetidas veces Nietzsche confiesa lo que esta amistad significaba para él: «De tiempo en tiempo, estoy por completo fuera de mí, sin poder decirle a nadie ninguna palabra sincera e incondicionada. Para ello, fuera del señor Peter Gast, no tengo a nadie» (a Gast, 26-11-88).

Nietzsche acumula sus ilusiones sobre Gast. Para él, Gast era el músico creador que, superando a Wagner, produciría la música nueva y ya no romántica, la que correspondía a la filosofía de Nietzsche. Incansablemente se preocupaba, en medio de su actividad, por las composiciones de Gast, actuando en todas partes para que ellas fueran ejecutadas e interesando a los directores de orquesta. Además, frente a Gast, dejaba operar a su capacidad para el bien y a su aptitud de prestar ayuda a otros.

El modo según el cual Gast llegó a ser, para el solitario Nietzsche, el intermediario siempre constante y fiel, en el que se encarnaba todo cuanto a Nietzsche le era negado en la realidad, nos acrecienta, por contraste, la significación de la imposibilidad, en estos años renovada, de una amistad fundada en lo esencial y que acertara con el centro, siendo, al mismo tiempo, soportable para Nietzsche.

Lo que hay de permanente en las relaciones humanas de Nietzsche

Para Nietzsche, lo que en el hombre hay de existencialmente serio y de filosóficamente sustancial, no podía permanecer. Lo sumergía en el movimiento de su ser. Lo que, para Nietzsche, permanecía en la amistad parecía tener, precisamente dentro de la duración, el signo de una mezquina importancia. La marcha absorbente de su experiencia ontológica se anuncia en un desarraigo con respecto al mundo, típico de su carácter excepcional. A partir de este, sin embargo, su humanidad aspira a lo natural y a lo universal. Si tal cosa nunca fue, para él, decisiva, no obstante quiso que estuviera allí: deja que ese elemento acontezca tal como es —aunque

conserve todo lo rechazado y lo perdido— aceptándolo y conmoviéndose por un vestigio de felicidad natural, siempre que de esta no surgiese ningún conflicto con su tarea.

Sus parientes[106] le son próximos por naturaleza. La madre y la hermana lo acompañan a lo largo de su vida: sirven al niño, cuidan al enfermo, se preocupan por sus deseos. Estuvo íntimamente ligado a ellas durante toda la vida. La siguiente expresión de *El viajero y su sombra* (1879) parece estar dirigida a ellas: «Acerca de dos personas, jamás he reflexionado a fondo: es el testimonio de mi amor por ellas» (3, 356). En 1882, a causa de sus experiencias con Lou, su relación estuvo sometida a una difícil prueba, cuyas consecuencias jamás parecen haberse desvanecido del todo. Las cartas ilustran la vivacidad de las peripecias[107].

Se encuentran increíbles contradicciones en lo que se dice de y sobre Lou Salomé. Constituye algo así como el paralelo de la actitud general de Nietzsche, pues esas contradicciones le son propias en todo acto de captación y de formulación pensante. Nietzsche está abierto a las complejas posibilidades de las cosas: abandona las posibilidades únicas para, en seguida, darle derecho a otras. En su modo de expresarse se desliza hacia la excitabilidad de su estado de ánimo, cosa que más tarde borrará con gusto. Ya el 10 de julio de 1865, le escribe a la hermana diciéndole que «en algunos momentos de mal humor», ve «todo muy oscuro y por completo desprovisto de belleza, sean cosas y personas, ángeles, hombres o diablos». Ahora confiesa: «Estoy muy contento de haber roto una carta —escrita de noche— dirigida a ti; pero, en cambio, se me ha escurrido otra a nuestra madre, que pertenece al mismo género» (a su hermana 8-83). Entiende el propio carácter contradictorio y halla su fundamento en la fuerza de su ser: «Pero quien está tan solo, consigo mismo… no solo ve todas las cosas desde dos lados, sino desde tres o cuatro… también juzgará a sus vivencias de modo por completo diferente» (a su hermana, 3-85).

La experiencia y la reflexión sobre lo posible solo tiene sentido mientras este sea conocido y esté preparado. Lo posible tiene que ser decidido en la realidad. Nietzsche no parece decidirse, salvo en lo concerniente al camino de su tarea intelectualmente creadora, para la que no permite obstáculo alguno. En las cosas humanas se comporta como si dejase que se decida por él —por ejemplo, en el caso de sus relaciones con Lou— y como si su actividad se limitase al rompimiento. Cuando, por fin, parece presentarse como culpable, abandonado por todos, cuando siente, en lo profundo, que, en sentido propio, no es importante para nadie, entonces se atiene a los vínculos naturales: sus parientes siguen siendo las personas en las que, en cierto modo, puede confiar más. En verdad, a veces los sentimos como una sombra extendida sobre su vida. Desde el punto de vista íntimo, la madre significó poco para Nietzsche; la hermana no era una amiga dentro de su comunidad filosófica. Pero, en los casos de conflicto —aunque por un instante hubiera abandonado a ambas— la madre y la hermana jamás dejaban de estar presentes. Incluso, en cierto sentido, las ha preferido, por una confianza natural, a todas las demás personas. Con ellas no quería romper: debían seguir junto a él cuando todos los demás se hubiesen ido. La cercanía de la sangre y el recuerdo que se remontaba hasta el comienzo de la niñez, no solo se muestran como insuperables, sino como un bien precioso y humanamente irreemplazable.

La solicitud de la hermana también ha sido útil a la posteridad. Solo porque ella, desde la época de la infancia de Nietzsche, conservó todos los manuscritos y reunió y cuidó los que quedaron después del ataque de locura —que, en aquella época, a nadie le parecían importantes— se puede alcanzar el conocimiento, basado en documentos, de un Nietzsche completo. Únicamente la futura publicación de esos escritos podrá ilustrar en toda su extensión el hecho a que me refiero.

La naturaleza social de Nietzsche pudo, hasta el fin, mantener en relaciones vivientes a un círculo de hombres no pequeño. Estaba acompañado por personas que le salían al encuentro y que seguían

luego su propio camino. A veces retornaban a él o se mantenían en un segundo plano, esperando la ocasión de volver. Ninguna de esas personas tuvo una significación irreemplazable para Nietzsche. Pero este cordial contacto ocasional, esta buena voluntad y este interés humano, su alegría por la existencia de otros *y* por la serenidad de los demás[108], así como su disposición a ayudarlos, constituyó, para Nietzsche, una atmósfera indispensable. Con interrupciones, durante cierto tiempo, uno u otro entraban con él en relaciones epistolares.

Entre sus camaradas de colegio, le siguieron siendo fieles Deussen, Krug, von Gersdorff. Más tarde, se añadieron nuevos conocidos, tales como Carl Fuchs (desde 1872), Malvida von Meysenbug (desde 1872), von Seydlitz (desde 1876), y otros. En los últimos diez años, los conocimientos trabados durante sus viajes llegaron a desempeñar un papel creciente, aunque no tuvieron importancia verdadera.

Deussen[109] ocupa un lugar especial. En ninguna de sus cartas Nietzsche ha sido, como en estas, en tan alta medida y en forma tan absoluta un educador. Nietzsche vinculaba su elevada posición con el más serio interés por el desarrollo espiritual de Deussen, a quien quería dirigir hacia lo auténtico y esencial: lo estimulaba para que reconociera el valor de una producción eminente. Desde este punto de vista, la rectitud de Nietzsche es tan grandiosa como la veracidad amorosa de Deussen. Por ese amor a la verdad ha ofrecido todo, sin reservas, a la publicidad. Es como si cada figura que saliese al encuentro de Nietzsche alcanzara una grandiosidad típica, tomando ubicación de acuerdo con su jerarquía y sus posibilidades. Cuanto más tratamos de penetrar en las relaciones particulares, tanto más se aclara esta realidad, según sea la especificidad de cada persona en particular. Hay un círculo de figuras brillantes y plásticas: ellas, al rodear a Nietzsche, son más claras que él mismo, sumido en abismal profundidad.

Nietzsche jamás ha puesto en cuestión una veneración, en él desacostumbrada, por ciertas personalidades de fama europea. Tal es lo que ocurrió con Jacob Burckhardt[110] y Karl Hillebrand[111]. Puede decirse que los homenajeaba; escuchaba los matices de sus juicios, se sentía dependiente de ellos, sin suprimir, empero, la distancia secreta que lo separaba de ellos.

Es característico de su vida que le salieran al encuentro otras personalidades de importancia; si bien las respetaba con fervor, no lo afectaron. Entre dichas relaciones indiferentes están Cósima Wagner y Hans von Bullo w.

De todos los amigos se destaca uno que, sin interrupción, desde 1870 —primero como vecino, colega y amigo de Nietzsche, después, a medida que este envejecía, como constante auxiliar suyo en las cuestiones prácticas— fue el acompañante, verdaderamente fiel, de su vida: el historiador de la iglesia. .Franz Overbeck[112]. Los parientes le habían sido dados por naturaleza; este amigo, que ha sido un elemento duradero de su vida, le fue regalado. La actividad de Overbeck tenía carácter de confianza, justamente, en los casos en que esta es tan rara: en los pequeños servicios, constantemente repetidos, y en una permanente disposición, externa e interna, practicada durante decenios.

En la amistad entre Nietzsche y Overbeck no surgió nada que la empañara, porque tampoco hubo en ella una completa proximidad en lo relativo a lo que Nietzsche se proponía. Este no esperaba que Overbeck acertara con la altura de las tareas que le eran propias. Overbeck es como un fijo sostén en el flujo del ir y venir de los hombres y de las cosas.

Nietzsche respeta a Overbeck por su capacidad y por sus realizaciones. Asimismo, siente inclinación por su imperturbabilidad. Algunas cartas así lo dicen:

«Siempre me hace mucho bien pensar en tu trabajo: es como si, a través de ti, obrase, por así decirlo, ciegamente, un sano poder de la naturaleza y, sin embargo, trátase de una razón que trabaja con la

materia más delicada y quebradiza… ¡Cuánto te agradezco, mi fiel amigo, por poder ver el espectáculo de tu vida desde tan cerca!» (a Overbeck, 11-80). «Cada vez que me veo contigo, frente a tu calma y a tu dulce firmeza encuentro el más íntimo de los goces» (a Overbeck, 11-11-83). «Supuesto que el trato conmigo se haga cada vez más penoso, sabré, sin embargo, que junto al equilibrio de tu naturaleza, nuestra amistad seguirá erguida sobre sus dos piernas» (a Overbeck, 15-11-84).

La calmosa constancia de Overbeck, su razón y claridad, le hacen tanto bien a Nietzsche que, en sus cartas, este se expresa con la confianza solo permitida por un amigo que le estaba vinculado del modo más íntimo, aunque no contara con él para la comprensión de los impulsos últimos de la propia Existencia. En Overbeck tiene una confianza casi ilimitada. Solo muy rara vez, y únicamente en los últimos años, en los que su irritabilidad crecía, fue capaz de escribir irónicamente las siguientes palabras: «Que un lector tan fino y bien dispuesto como lo eres tú siga dudando acerca de lo que yo quiero en verdad, es algo que, según el orden establecido, me ha calmado» (a Overbeck, 12-10-86).

Frente a Nietzsche, Overbeck no solo tenía independencia por ser el mayor. Aunque por la jerarquía era inferior a Nietzsche —él mismo lo sabía y lo decía— sin embargo, debido a una producción espiritual propia, pudo ocupar un puesto independiente dentro del mundo de Nietzsche. Una veracidad radical comparable a la nietzscheana; una visión ingenua y un dejar que las posibilidades adquirieran valor, fueron cualidades que no lo llevaron a lo extremo, como a Nietzsche, sino que concluyeron en un estilo senil, pleno de restricciones y de reservas. En semejante estilo acaba por no decir nada y llega a contradicciones no salvadas por dialéctica alguna. (En un apunte, por ejemplo, que empieza así: «En sentido propio, Nietzsche no fue un gran hombre», dice, de pronto: «que Nietzsche haya sido, realmente, un gran hombre, es algo de lo que no puedo, en absoluto, dudar». Bernoulli, I, 268-270). Tiene un presentimiento de Nietzsche; pero es tan objetivo que casi se le cierra el acceso al

camino que podría conducirlo hasta él. Su falta de pasiones tiene como consecuencia una peculiar capacidad para la erudición, que no carece de cierta grandiosidad. Ella le posibilitó a él, que no era creyente, la solución *fatale*, aunque, a sabiendas verbal, del problema de la enseñanza teológica. (Ante los estudiantes jamás hablaba de sus convicciones, sino que se limitaba a planteamientos histórico-científicos). Su erudición le cerró el alma para las cuestiones y visiones de Nietzsche, para cuya comprensión no solo se esforzó amistosa, sino también, objetivamente. Ha hecho lo que es posible hacer frente a la excepción genial: ayudar con humildad; no comprender en sentido propio, pero aceptar con timidez y con respeto; no dejarse herir fácilmente, sino estar preparado, de modo infatigable, a todo género de dificultades, con tal de llenar las tareas de la amistad. En este caso no se encuentra la curiosidad, la inoportunidad o un servicio pasivo, sino una fidelidad viril, sin carácter sentimental. La profundidad de esta fidelidad —no la hondura de un destino que se cumple en la amistad— los ha unido a ambos.

Los límites de las posibilidades de la amistad de Nietzsche y su soledad

Es lamentable —como si se tuviese que dudar de él— ver a Nietzsche ubicado en situaciones falsas, hablando con hombres conocidos por casualidad y empleando con ellos expresiones propias de un trato íntimo[113]; invitando a un joven estudiante, apenas conocido, para realizar un viaje, que es rechazado[114]. A partir del vacío de su vida, hizo una propuesta de matrimonio, y, más tarde, mandó que le buscasen mujer[115]. ¿Qué decir del modo como se dirigió a Rée y a Lou? Nietzsche conoce «la locura repentina de aquellas horas en las cuales el solitario puede abrazar a cualquiera y tratarlo como amigo enviado por el cielo, para expulsarlo con asco una hora después; asco que se siente por uno

mismo». (A la hermana, 8-7-86). También reconoce «el vergonzoso recuerdo por la clase de humanidad que he tratado como si me fuese igual» (*Ebenda*). Pero, en este y en otros casos, siguió constante a sí mismo: el modo de superar esa situación fue, para él, más característico que las caídas.

La representación de Nietzsche, que lo imagina como un héroe de acero, subsistente por sí mismo, que anda por el mundo sin ser afectado ni emocionado por nada, es incierta. El heroísmo de Nietzsche fue otro. Tenía que padecer el destino de un hombre, a quien le estaba rehusada la plenitud natural y humana de cualquiera de sus figuras. Siempre, por impulsos humanos, tuvo que aplazar el camino que lo conducía a sus tareas, a las cuales quería simplificar. Trataba, por ejemplo, de planear y de fomentar la realidad de su acción eficaz; trataba de actualizar sus ímpetus pedagógicos y de creer en los amigos: lo heroico siempre está en la inversión de sus fracasos. Por eso, con relación al hacer en el mundo, sus decisiones son cada vez más negativas. El hecho de que no se complicara con la oscuridad inaclarable de la época, no constituía un engaño, sino que posibilitó el grandioso despliegue de su peculiar experiencia intelectual, la cual, por así decirlo, transcurrió sin horizontes.

La soledad de Nietzsche se puede analizar en dos grados. Desde el punto de vista psicológico —dentro del criterio absoluto de la existencia humana posible en general— se puede poner en cuestión la soledad de Nietzsche. De acuerdo con el sentido de tal procedimiento, la interpretación será, inevitablemente, peyorativa y, de ese modo, no se le hará justicia a Nietzsche. En el otro caso, al tener el sentimiento de su tarea —una tarea que lo consume y que jamás es del todo captable— se realiza una interpretación de la misma a partir de una Existencia de excepción. De este modo, se logra una visión de Nietzsche mismo.

1. La discusión psicológica que, en un primer plano, se enfrenta con Nietzsche podría bosquejar la siguiente imagen. La independencia alcanzada por la voluntad de verdad nietzscheana no le da certeza ni seguridad en el mundo. Antes bien, ocurre lo

contrario: lo torna sensible a algunos defectos, sean propios o de la masa, así como a la bajeza de los demás. Para él solo es posible vivir en los casos en que se enfrenta con lo noble. Pero, puesto que él mismo no siempre se atiene a la jerarquía de su nobleza, y, como en los demás, encuentra tan frecuentemente ceguera, vileza y falsedad, su espanto renace de continuo y cae en un desengaño que todo lo destroza. Por eso, por todas partes, crece su sentimiento de ser un extranjero: nadie lo satisface y tampoco encuentra satisfacción en él mismo. A falta del instinto de ver a primera vista está, en Nietzsche, la intelección. Pero su veracidad le exige medir todo según criterios absolutos y, con ello, a todo aniquila. La voluntad de comunicación de Nietzsche es, como su íntegro ser, de tal índole que no tolera confusión alguna: por eso, constantemente, problematiza. No permite ninguna adaptación engañosa. Todo aquello de que podría participar, lleva, en sí mismo, el germen del fracaso. Este hecho nace, por cierto, de su probidad; pero, en el fondo de lo que soporta semejante honradez, ha perdido vigencia el sentido responsable por la realidad del alma que, aquí y ahora, jamás es perfecta ni está únicamente constituida por la nobleza. Nietzsche rompe con sus amistades; pero no actúa. Solo educa fomentando al ser de los demás; pero, al luchar, no se coloca en el mismo nivel. Parece que en él hubiese algo así como una indisponibilidad para la comunicación real, dentro de una historicidad concreta (esta historicidad, sin necesidad de adaptaciones, podría conducir, sin embargo, a un fecundo acrecentamiento y a un vuelo común en el mundo. Por ser aclaratoria, podría llevar a una superación, sin necesidad de aniquilar nada). El hecho de que los padecimientos de Nietzsche por su orgullo herido parecen ser, en ocasiones, más grandes que el pesar producido por una comunicación que le es rechazada, podría ser un signo psicológico de la indisponibilidad de tal comunicación. En efecto, solo se puede alcanzar una comunicación auténtica en la medida en que los hombres no se conmueven por las injurias, porque ellos mismos no las dejan permanecer en una imaginaria independencia, fuera del mundo, sino dentro de una realidad jamás abandonada. Solo entonces pueden estar preparados para liberar a los demás y a ellos mismos de la maraña en que están metidos. En sentido propio, pueden interrogar y responder a los otros. Se atreven a ser inoportunos; pero, al mismo tiempo, tienen pudor y recato, justamente en los casos en que esos frenos abandonaban a Nietzsche: es decir, cuando, con injurias propias de un maestro de escuela, quiebra, algunas veces, toda comunicación, con tal de lograr una módica

publicidad; otras veces, cuando —apremiado por la soledad— se arroja al cuello de algún extraño o cuando hace una arbitraria propuesta de matrimonio. La razón de estos fracasos podría estar en el hecho de que la voluntad de comunicación de Nietzsche carecería de vínculos capaces de relacionarlo con la autonomía del otro y, por tanto, no sería la suya una voluntad de comunicación propiamente dicha. La amabilidad de Nietzsche no es común; pacta con los demás; siempre está preparado para la ayuda y en ello pone inusitada actividad; pero solo parece amarse a sí mismo, y a los demás como si fuesen un mero receptáculo de lo suyo. Le falta el verdadero acto de abandonarse a un hombre. Siente nostalgia por el amor; pero no divisa el punto en que podría introducir el alma misma, lo cual constituye la condición de la realización del amor. Por eso, él, que cuidaba y expresaba su agradecimiento por aquello que le daba la vida, parece, de hecho, ser infiel e ingrato en la comunicación (tal es lo que ocurre, ocasionalmente, cuando habla a otros acerca de Overbeck o de su madre o de su hermana). Sin embargo, urgido por el contacto humano, puede permanecer fiel a quienes le son parientes o le están disponibles (Overbeck, la hermana) o también cuando en el prójimo encuentra algún discípulo o auxiliar fiel (Gast). En sentido propio, solo es atraído por la autonomía y por la elevación de su propio espíritu. En secreto, no se engañaba sobre los pacientes y los obedientes, aunque les escribiese palabras llenas de tacto y poco comunes. Incluso, llega a la prudencia de hacerlo con continuos testimonios de agradecimiento. Quería lo supremo y, dentro de ese criterio, es justo; pero abandonaba a los demás a la confusión o al estrechamiento que los agobiaba. Incapaz de vincularse con ellos apasionadamente, incapaz de incorporarlos en el movimiento de la lucha amorosa, para realizarse en ellos y con ellos, permanecía en una actitud que solo le permitió juzgar o fantasear (esto último ocurre cuando glorifica a la amistad con levantada expresión y dentro de un darse al otro, en apariencia pleno). La cuestión consiste en saber si Nietzsche, desde el fondo del alma, amaba con el amor que promueve la comunicación y la pone en movimiento, porque acierta con la realidad existencial misma y no con criterios absolutos o con imaginarios ídolos producidos por la fantasía. En el fondo, quizá por que él no amaba, más que por no ser amado, Nietzsche haya padecido la soledad.

2. Por tales análisis psicológicos solo podrá convencerse quien no crea en la tarea de Nietzsche y en la conciencia que este tuvo de ella. Si Nietzsche se ama a sí mismo, y a los demás solo como

> recipientes de lo que a él le es propio, lo que de hecho encuentra como suyo es una tarea que todo lo consume, que de todo lo despoja y que lo impulsa a convertirse en un ser de excepción. Nietzsche se podía abandonar o a los demás —cuando veía en ellos la realización de la tarea necesaria del día (así se entregó a R. Wagner)— o a las tareas todavía indeterminadas, que solo eran visibles dentro de las sombras del pensamiento; pero, en cambio, no se podía entregar a la comunicación humana como tal. Semejante defecto existencial es, sin embargo, consecuencia de la positividad existencial propia de una tarea de excepción.

Por eso, el fundamento decisivo de la soledad no se puede ver, suficientemente, a partir de la psicología. El contenido de su Existencia pensante lo forzó, contrariando a su voluntad, a desprenderse de los demás y a vivir como un ser de excepción. Sus ideas —cuando las expresa— tenían que espantar al otro. Nietzsche padece por el sacrificio que debe hacer; pero lo sufre con las más vivas resistencias: «toda mi filosofía vacila ahora, después de una hora de conversación simpática con hombres que me son por completo extraños. Me parece una locura querer tener razón a costa del amor y no poder comunicar lo que hay en uno de más valioso, para no anular la simpatía» (a Gast, 20-8-80).

Luego, la vida de Nietzsche está atravesada por una contradicción necesaria entre lo que él quiere como hombre y lo que pretende como portador de su tarea. Así, se lamenta por la soledad y, sin embargo, la desea; padece por la falta de todo lo que hay de humanamente normal, pareciendo que quisiera mejorar a los demás y, sin embargo, conscientemente, elige el ser de excepción que es. «La antinomia de mi situación y forma de Existencia reside en el hecho de que todo lo que necesito, en cuanto *philosophus radicalis* —libertad con respecto a la profesión, a la mujer, a los hijos, a la patria, a la fe, etc., etc.—, aparece a mi sentimiento como una de tantas privaciones, en cuanto, felizmente, soy un ser viviente, y no una simple máquina de analizar» (a Overbeck, 14-11-86; algo semejante, a su hermana, 7-87).

Para entender lo que hay de asombroso en la vida de Nietzsche, es decir, para entenderlo no solo como un hecho psicológico, se tiene que sentir el destino de su tarea, oír el sonido que solo brota de él y de ningún otro. Siendo alumno, le escribía a su madre: «no debe pensarse en influencias, puesto que, para ello, tendría que conocer personas a las cuales sintiese que estaban por encima de mí» (12, 62). Debe oírse este sonido, entendido como el carácter inexorable que sería el propio origen. La presión de semejante destino atravesó toda su vida: lo separó de Wagner, a quien abandonó; de Rohde, quien lo abandonó a él. Tal destino se le volvió cada vez más claro, hasta que, en los últimos años, escribió: «Toda mi vida se ha despedazado ante mis ojos. Esta vida, mantenida en secreto y por entero lúgubre, avanza un paso cada seis años y, en sentido propio, no quiere, en absoluto, sino andar ese paso, mientras que todo lo restante —todas mis relaciones humanas— conviene a una máscara que me cubre y, continuamente, debo hacer el sacrificio de llevar una vida oculta» (a Overbeck, 11-2-83). «En el fondo, llegamos a ser una clase de hombres demasiado jactanciosa, cada vez que sancionamos la vida por las obras. Principalmente, se olvida, en estos casos, de agradar a los hombres. Se es demasiado serio: ellos lo advierten. Por detrás del hombre que quiere tener respeto por su obra, hay una seriedad diabólica…» (a Gast, 7-4-88).

Si la vida de Nietzsche es la de la realización de una tarea, desde ella misma crecerá una nueva voluntad de comunicación: de una comunicación con los hombres capaces de conocer la misma necesidad, los mismos pensamientos, la misma tarea, y de una comunicación con discípulos. La nostalgia que Nietzsche ha sentido por ambas fue extraordinaria.

1. A pesar de todo, siempre trató de indagar si sus amigos no conocerían la misma conmoción que a él lo había desarraigado de todo: se inquieta por averiguar si ellos todavía no saben lo que él ya sabe.

> Abandonar a Lou y a Rée le fue tan difícil porque, con ellos «podía hablar de las cosas que le interesaban, sin máscaras» (a la hermana, 3-85). Se lamenta porque le «falta un hombre con quien pueda reflexionar sobre el futuro del hombre» (a Overbeck, 11-11-83). «A veces deseo tener contigo, y con Jacob Burckhardt una conferencia íntima, más para preguntar cómo evitar esta necesidad que para contar novedades» (a Overbeck, 2-7-85). «La carta de J. Burckhardt me turba, a pesar de que esté plena de la más alta estima por mí. Pero, ¿qué hay, dentro de ella, para mí? Yo deseaba oír: "he aquí mi necesidad. Ella me ha vuelto mudo". En lo referente a los hombres, de nada carezco; pero me faltan aquellos en los cuales pudiese encontrar mis propios cuidados; es decir, aquellos que tengan, en común, a mis cuidados» (a Overbeck, 12-10-86). «Hasta ahora, desde mi primera infancia, no he encontrado a nadie que tenga sobre el corazón y sobre la conciencia moral la misma necesidad que yo tengo» (a su hermana, 20-5-85).
>
> 2. La voluntad de comunicación que surge de la tarea misma requiere alumnos y discípulos.

Los escritos, de acuerdo con la forma que Nietzsche los publicaba, debían ser «anzuelos», «redes», ensayos para atraer. «Necesito discípulos, ahora que vivo; y, si mis libros anteriores no han actuado como anzuelos, ello se debe a que «han fallado en su vocación». Lo mejor y lo esencial solo se puede comunicar de hombre a hombre: no puede ni debe ser "*public*"» (a Overbeck, 11-84). Escucha a quien lo puede oír: «No encuentro nada: una y otra vez doy con alguna admirable figura de "loca estupidez' que quisiera hacerse adorar como virtud» (14, 356). «Mi vehemente deseo de tener alumnos y herederos me torna, ocasionalmente, impaciente e, incluso, me parece que en los últimos años me ha hecho cometer tonterías…» (a Overbeck, 31-3-85). «Puede ser que, secretamente, siempre haya creído no estar ya solo, a la altura de la vida a que he llegado: me parece haber recibido votos y juramentos por los cuales podría fundar y organizar algo…» (a Overbeck, 10-7-84). Acerca de *Zarathustra* dice: «Una experiencia fecunda ha sido la de no oír ninguna voz de respuesta a semejante llamado, que partiera de lo más íntimo del alma. Ello me desprendió de todo lazo con hombres

vivientes» (14, 305. Lo mismo a Overbeck, 17-6-87). «Ya han pasado diez años: no me llegó voz alguna» (16-3-82). En 1887, le decía a Overbeck: «Me hace sufrir terriblemente el hecho de que, en estos quince años, no me haya "descubierto" un solo hombre: nadie tuvo necesidad de mí ni nadie me ha amado».

Nietzsche sacrificó a su tarea las necesidades de la Existencia humana en general. La comunicación que exigen los deberes, y que él persiguiera apasionadamente, le fue rehusada por completo. Nietzsche tuvo conciencia de los motivos de semejante rechazo.

La soledad reside en la esencia del conocer, en cuanto el conocimiento llega a ser la vida misma: «si se debe conceder el derecho de poner el sentido de la vida en el conocimiento», al mismo le pertenecerá un «extrañamiento, un alejamiento y, quizá, también un enfriamiento» (a Overbeck, 17-10-85). Tal extrañamiento se tuvo que fortalecer por el modo en que Nietzsche conocía. «En mi combate implacable y subterráneo contra todo lo que, hasta ahora, ha sido venerado y amado por los hombres me he convertido, sin advertirlo, en una especie de caverna: en algo oculto que no se encuentra más, aunque uno trate de salir de ella» (a von Seydlitz, 12-2-88).

Además, Nietzsche ve una razón esencial de la soledad en el hecho de que la auténtica comunicación solo es posible sobre el mismo nivel. No puede tener éxito con lo superior ni tampoco con lo inferior. «Por cierto, existen inteligencias finísimas y corazones más fuertes y más nobles que el mío; pero solo me son provechosos en la medida en que yo los igualo y en que podemos ayudarnos» (11, 155). Nietzsche confiesa que «para evitar las angustias de la soledad», a menudo «ha inventado alguna amistad o ha dotado a otros con condiciones científicas iguales a las suyas». Por eso, reconoce que en su vida han entrado «tantos desengaños y tantas contradicciones»; pero, añade, «también mucha felicidad y muchas transfiguraciones» (a la hermana, 7-87).

Nietzsche exige, apasionadamente, hombres de encumbrada jerarquía. «¿Por qué, entre los vivientes, no encuentro hombres cuya mirada se eleve más que la mía, de tal modo que me obligaran a verme a mí mismo por debajo de ellos? ¡Y, justamente, a ellos los deseo con ardor!» (12, 219). En lugar de eso, Nietzsche tiene que hacer otra experiencia. «Rechinando los dientes, golpeo en las orillas de nuestra superficialidad; rechinando los dientes, como una ola salvaje que, involuntariamente, muerde la arena» (12, 256).

Jamás encontró a nadie de su índole y de su jerarquía. Esto fue el fin. «Soy demasiado orgulloso como para creer que un hombre me pueda amar. Ello sería presuponer que él supiese quien soy. Tampoco creo que yo pueda llegar a amar a alguien: eso sería presuponer que he encontrado un hombre de mi jerarquía… Jamás he tenido un confidente o un amigo para lo que me preocupa, para lo que me aflige o me eleva» (a su hermana, 3-85). Lo cierto está en que Nietzsche siente miedo ante esta situación, pues, en ella, la comunicación se detiene en el punto decisivo, por desigualdad en la jerarquía. «La incomunicabilidad es, en verdad, la más espantosa de todas las soledades; la diversidad constituye una máscara más férrea que cualquier máscara de hierro, y solo hay plena amistad *inter pares, ¡ínter pares!* Semejantes palabras embriagan» (a su hermana, 8-7-86). Pero tiene que aceptar las consecuencias de la desigualdad. «La eterna lejanía entre un hombre y otro hombre me impulsa a la soledad» (12, 325). «¿Quién se halla en mi situación, puesto que se ha perdido, para hablar con Goethe, uno de los más grandes derechos humanos: el de ser juzgado por alguien igual a uno mismo?» (13, 337). «No vive nadie capaz de alabarme» (12, 219). «No encuentro a nadie a quien pudiese obedecer, y tampoco a nadie a quien pudiese ordenar» (12, 325).

Mirando retrospectivamente su vida, Nietzsche piensa que eso tenía que pasar. Ya en la más temprana infancia, creyó ver en la soledad la realidad necesaria y constitutiva de su ser: «cuando era niño estaba tan solo como lo estoy hoy, a los cuarenta y cuatro años de edad» (a Overbeck, 12-11-87).

La soledad perteneciente a su vida le fue, por estas razones, inevitable. «Deseo vehementemente a los hombres, los busco, y siempre me encuentro a mí mismo y, ahora, ya no me deseo a mí mismo» (12, 324). «Nadie se me acerca. Y yo mismo: voy hacia todos, pero no llego a nadie» (12, 324).

Todo esto, en los últimos decenios, produjo, para Nietzsche, un estado constantemente creciente de una indecible tristeza; un estado que, muchas veces, llega a manifestarse como desesperación.

«Ya no vive nadie que me ame, ¡cómo podría amar la vida!» (12, 324). «Puesto que te sientas en la playa, congelado de frío y con hambre, ¿para qué salvar la vida?» (12, 348). «¿Os quejáis porque empleo colores chillones? quizá tenga yo una naturaleza que grita "como el ciervo ante el agua fría". Si vos mismo fueseis esta agua fría, ¡cómo os agradaría el sonido de mi voz!» (12, 217). «Para el solitario, el nido constituye un consuelo» (12, 324). «¡Si yo pudiese transmitirte el concepto del sentimiento de mi soledad! Ni entre los vivos ni entre los muertos, he tenido jamás a alguien con el cual haya podido sentirme afín. Esto es indescriptiblemente espantoso» (a Overbeck, 5-8-86). «¡Me llega tan rara vez una voz amiga! Ahora estoy solo; absurdamente solo y, durante años, ningún consuelo, ninguna gota de humanidad ni un soplo de amor» (a v. Seydlitz, 12-2-88).

Ahora bien: es asombroso que Nietzsche haya sido capaz del renunciamiento. Es raro que se le escapen palabras como estas: «¿Qué he aprendido hasta hoy? Aprovechar para mí mismo lo mejor de cualquier situación y no necesitar de los demás» (12, 219).

Sólo mediante las transformaciones de los últimos meses, Nietzsche pudo dejar de padecer y, aparentemente, olvidar todo lo anterior. «También el sufrimiento por la soledad constituye una objeción… Yo solo he sufrido por la multitud en una época anterior y absurda: a los siete años, ya sabía que jamás me alcanzaría una palabra humana. ¿Acaso me he equivocado?» (15, 47).

ENFERMEDAD

La obra de Nietzsche está llena de cuestiones acerca del sentido y de la significación de la enfermedad. El mismo Nietzsche, con pocas interrupciones, durante los dos últimos decenios de su vida creadora, ha estado afectado por enfermedades diversas. Terminó en una enfermedad mental. Es indispensable, para la comprensión de Nietzsche, conocer el detalle de sus enfermedades, distinguir claramente las significaciones posibles de los hechos y tener presente su propia conducta con respecto a la enfermedad[116].

Las enfermedades

El 8 de enero de 1889, Overbeck llegó a Turín para llevar a su patria al amigo mentalmente enfermo. Ciertas cartas, cuyos contenidos indicaban demencia (a A. Heusler y a J. Burckhardt) fueron el motivo por el cual el psiquiatra de Basilea, Wile, que había sido consultado, exigiese con urgencia un tratamiento inmediato. En efecto Nietzsche estaba agotado. El día anterior se había caído en la calle. Ahora, Overbeck lo encontraba «replegado en el extremo de un sofá. Se precipitó sobre mí, me abrazó con ardor, y volvió, convulsivamente, a sumergirse en el extremo del sofá. Empezó a cantar en voz alta, a tocar furiosamente el piano, a bailar y a saltar haciendo contorsiones; luego, volvió a hablar con una voz indescriptiblemente reprimida, de cosas sublimes, admirablemente claras e indeciblemente espantosas acerca de sí mismo, considerándose el sucesor de Dios muerto" (Bernoulli, 2, 22 *sq*.). Nietzsche siguió cayendo cada vez más, y vivió, en estado de postración espiritual, hasta 1900.

La cuestión está en saber cuándo empezó la enfermedad. Las cartas muestran que, antes del 27 de diciembre de 1888, no había

ningún signo de locura. En esos días le escribió una clara carta a Fuchs; pero, en la misma fecha, otra a Overbeck. En ella decía: «Yo mismo estoy trabajando en una *Promemoria* para las cortes europeas, con el fin de lograr una liga antialemana. Quiero encerrar al *Reich* en una camisa de hierro, y provocar una guerra de desesperación». Pasó los días siguientes plenos de fantasías cambiantes, desintegradas y, sin embargo, llenos de emoción, puesto que fueron días colmados de espíritu. Exponía tales fantasías en cartas o en fichas cuidadosamente escritas. Nietzsche llegó a ser Dios; Dionisos y el Crucificado a la vez: ambos son uno. Nietzsche es todo el mundo, todos los hombres: cada muerto y cada vivo. Sus amigos reciben papeles que deben desempeñar: Cósima Wagner se convierte en Ariadna; Rohde figura entre los dioses; Burckhardt es el gran maestro. La creación y la historia universal están en manos de Nietzsche. Finalmente, es esencial saber que no se puede encontrar signo alguno de la locura antes del 27 de diciembre de 1888. La búsqueda de locura en las obras anteriores a esa fecha ha resultado infructuosa.

Pero una enfermedad semejante, solo comienza repentinamente como psicosis. Trátase de una enfermedad cerebral orgánica, muy verosímilmente de parálisis progresiva. En todo caso, hay un proceso destructivo que nace de causas externas y contingentes, sea por infección, sea por abuso de drogas, cosa posible, pero inverosímil y no probada, con seguridad, en ningún caso. Luego, el mal no está fundado en la constitución y en el ser de Nietzsche y, por tanto, no es una enfermedad hereditaria.

Con los medios con que actualmente contamos, no podemos fijar el comienzo del proceso destructor con anterioridad al 27 de diciembre de 1888. Para poder diagnosticar con certeza la parálisis y establecer su iniciación, se necesitarían, además de análisis psicopatológicos, métodos de investigación somática (ante todo, punción lumbar) que, en aquella época, no se hacían. Ahora bien: desde 1873, Nietzsche estuvo continuamente enfermo de alguna manera, sin que su enfermedad fuera mental. La culminación de

esos procesos patológicos en la demencia, arroja sombras sobre el pasado, y a muchos tal circunstancia les sugirió una concepción según la cual, durante ese largo tiempo, eran visibles los síntomas de la enfermedad futura. Sin embargo, semejante concepción oscurece los hechos. Otro tanto ocurre con la consideración contraria, según la cual Nietzsche habría estado espiritualmente por completo sano hasta fines de 1888. El diagnóstico de las enfermedades —que siempre depende de los conocimientos médicos de la época correspondiente y de las categorías empleadas — nunca se ha alcanzado, tratándose de Nietzsche, con plena certeza. Para hallar una hipotética respuesta a la pregunta por todo aquello que más tarde pudo haber desencadenado el ataque de locura, tendrían que establecerse ciertas comparaciones: en primer lugar, con el curso de los casos de parálisis observados en gran número en los hospitales. Sin embargo, tal comparación no bastaría, puesto que ella solo podría dar, superficialmente, la claridad psicológica necesaria para una investigación de la creación espiritual de Nietzsche, comprendida en el decenio que antecedió a la enfermedad manifiesta. (Para este punto se encuentra material en Arndt y Junius, *Archiv F. Psychiatrie*, tomo 44). En segundo lugar, dicha comparación se tendría que referir a lo sucedido de un modo seguro, verosímil o posible en los casos de parálisis producidos en hombres importantes, por ejemplo en Rethel, Lenau, Maupassant Hugo Wolf, Schurnann; (Desgraciadamente, no me fue accesible el escrito de Gastón Vorberg, titulado *Zusammenbruch: Lenau, Nietzsche, Maupassant, Hugo Wolf*, München, 1922). Aunque las biografías de personalidades importantes, en virtud de la riqueza de datos que aportan, podrían enseñar más que las historias clínicas de hombres no creadores, no se ha logrado, hasta ahora, ningún resultado decisivo para una comparación entre esos hombres y Nietzsche.

Tampoco sabemos, por tales comparaciones, qué puede haber precedido, quizá a lo largo de años, al ataque agudo de parálisis; o, inversamente, si se tratara de algo que lo precedió por azar, ello

jamás pertenecería a los síntomas del período previo. Puesto que hoy no nos es posible ningún saber seguro, resta la simple tarea de conocer, sin experimentar, de modo descriptivo, el curso de las enfermedades y de los estados de Nietzsche, susceptibles de ser psicológicamente analizados, aunque no sean por completo captables. No sabemos si se trata de una enfermedad única, en sí misma estructurada, o si son enfermedades totalmente diferentes, que solo de modo contingente afectaron a un mismo hombre.

Tratándose de esta descripción interesa, esencialmente, el salto que se produjo en el estado general de la existencia somatico-psíquica, del cual surgieron cambios tales que ya no se pudieron anular. En Nietzsche, estos saltos son los siguientes:

1. Después de una grave disentería, que contrajo durante la guerra, actuando como enfermero, Nietzsche Recobró prontamente la salud; pero, de tiempo en tiempo, le volvieron los dolores de estómago. Desde 1873, después de lentos comienzos, las molestias se tornaron frecuentes y repetidas; sobre todo, estuvo afectado por ataques de violentos dolores de cabeza, acompañados por una sensibilidad dolorosa para la luz, vómitos y un sentimiento de total postración. Estados semejantes al mareo lo retuvieron en el lecho, cada vez con mayor frecuencia. A veces, durante cierto tiempo, perdía conciencia (a Eiser, 1-80). La miopía, que lo acompañaba desde su juventud, estaba vinculada con permanentes dolores oculares. Fuera de los ataques, tenía continuos dolores de cabeza y sentía opresión en ella (a Eiser, 280). La ayuda de los demás, necesitada para la lectura y, sobre todo, para la escritura al dictado, pasó a desempeñar un papel mayor dentro de su existencia espiritual.

Estas enfermedades, con intensidades cambiantes, lo han acompañado durante toda su vida. Los mejoramientos y los empeoramientos se siguen sin regularidad. Así, en 1885, vuelve a escribir acerca de «una disminución de la vista, extremadamente rápida». El año 1879, según las cartas, ha sido, en primer lugar, el

peor. «He pasado ciento dieciocho días de ataques graves; a los leves, no los he contado» (a Eiser, 280). En segundo lugar, también se presentan mejorías. «Y ¡ahora esta maravillosa mejoría! Por cierto que solo dura, hasta ahora, cinco semanas» (a Marie Baumgartner, 20-10-79).

A pesar de la violencia de los dolores, a pesar de la larga duración de esta enfermedad y de los profundos cortes que ella produjo en la existencia de Nietzsche, no se ha logrado un diagnóstico médico que abarque esos síntomas en una imagen clara y unívocamente conocida de la enfermedad. Se ha podido hablar de migraña de un proceso psiquiconeurótico, conectado con su ruptura con R. Wagner, de un proceso patológico orgánico del sistema nervioso; pero nunca se ha logrado ningún resultado claro.

En mayo de 1879, Nietzsche renunció a su cargo de profesor por motivos de salud, e inició su existencia de viajero. En el verano nació *El viajero y su sombra*. En el invierno siguiente, que pasó en Naumburg, en la casa de su madre, su estado empeoró tanto, que esperó el fin de su vida (carta de despedida a Malvida von Meysenburg, 14-1-80).

2. No obstante, en febrero de 1880, Nietzsche volvió al sur, comenzando nuevos bosquejos que, al pasar los años, conducirían a la publicación de *Aurora*. Ahora bien, se produjo, espiritualmente, una evolución que fue como un nuevo nacimiento de sus ideas. Solo ahora tuvo una conciencia peculiar de su tarea, apareciendo, lentamente y junto con ella, una autoconciencia que marchaba a la par. Podemos observar esta transformación a partir del mes de agosto de 1880, hasta llegar a su culminación entre los meses de julio y agosto de 1881, e incluso, la advertimos también en los estados de inspiración de los años 1882 y 1883.

Quien lea las cartas y las obras en sucesión cronológica, sometiendo semejante lectura a una continua visión del pasado y del futuro, y prestando una consciente atención a las relaciones temporales, a las sucesivas manifestaciones, no se podrá sustraer a

la extraordinaria impresión de que, desde 1880, se ha operado en Nietzsche un cambio tan profundo como no hubo otro en su vida. Dicha transformación no solo se muestra en el contenido de los pensamientos y en las nuevas creaciones, sino también en la forma de su vida íntima. Por así decirlo, Nietzsche se zambulle en una atmósfera nueva: todo cuanto dice obtiene una resonancia diferente. El tono sentimental, que todo lo penetra, está dado por algo que, antes de 1880, no tenía signo o símbolo alguno.

En este caso, no preguntamos si la autocomprensión de su desarrollo espiritual es justa (cfr., págs. 71 *sq*.). No dudamos de su verdad. Tampoco preguntamos por el sentido de los contenidos espirituales y de las sustancias existenciales que ahora conmueven a Nietzsche. Tampoco dudamos de su conexión interna, tal como la exposición entera de este libro lo muestra. Pero, en cambio, preguntamos: en el modo como aparece lo esencial, ¿no se hace visible, en la vida de Nietzsche, algo que, desde el punto de vista espiritual y existencial, sería innecesario? Por así decirlo, ¿acaso ese elemento no le daría a esas novedades un color que no les pertenecería de manera forzosa? ¿En el servicio de estos impulsos y metas espirituales no aparecerían fuentes cuyos orígenes apuntarían hacia algo que, de modo indeterminado, llamamos «factor biológico»?

El método que indaga el corte producido en el año 1880 y el de los siguientes, no es el de una reducción de los hechos a categorías de la medicina, ni tampoco es el método que concibe los «síntomas» que son «suspectos», sino el de una mera comparación cronológica. No consideramos los fenómenos en sí mismos, sino que solo atendemos al hecho de saber si ellos aparecen como nuevos, con el fin de indagar si el ser que tienen no era antes, de tal modo que, tanto psíquica como espiritualmente, no podrían ser comprensibles a partir de lo anterior.

El punto de partida de esta exposición se halla en la impresión de conjunto que se logra mediante una rigurosa lectura cronológica.

Dicha exposición se propone excitar al lector para que alcance esa misma impresión, urgido por el propio estudio de Nietzsche, puesto que algunas manifestaciones suyas, y ciertas circunstancias, lo obligarán a prestar atención a dicha impresión. En cambio, no aducimos ninguna prueba de valor obligatorio y que, a partir de lo singular, estableciera que, en este caso, actúa una enfermedad. Pero la mencionada impresión de conjunto tiene importancia para nosotros, porque ella —en la fase actual de un conocimiento posible — conduce hasta lo que no puede ser probado: por tanto, hasta lo posible, aunque no verosímil. La cuestión fundamental para concebir la vida de Nietzsche, y para que ella nos lleve a su estudio, consistirá en conocer el significado de ese corte (1880-1883). ¿Trátase de un mero desarrollo espiritual inmanente, o resulta de factores biológicos extraespirituales (es decir, cognoscibles, en principio, por la ciencia natural)? Aquello que conduce las creaciones de Nietzsche hasta la cumbre, ¿se debe a nuevos aspectos no contenidos, en modo alguno en los períodos anteriores, siendo inaccesibles a estos una plena comprensión y estando distanciados de los mismos por una extrañeza quizá insuperable? **[117]** Entre la profusión de manifestaciones que deberían compararse y que, en nuestro caso, constituyen hechos, solo mencionamos algunos.

Durante el mes de enero de 1880, todavía estaba dominado por la conciencia del fin. «Creo haber terminado la obra de mi vida. Por cierto, me parece haberla cumplido como alguien a quien no se le ha dejado tiempo suficiente para ello. ¡Todavía tendría tantísimo que decir! ¡Y cada vez que vivo una hora sin dolores me siento tan rico!» (a la hermana, 16-1-80). Ahora se produce un cambio inaudito en el modo de su autoconciencia, es decir, en la experiencia de la existencia y en las realidades de cierto tono fundamental del sentimiento que todo lo circunda y abarca.

De Marienbad: «Los últimos tiempos han sido los de un estado de alma indomablemente elevado» (a Gast, 2-8-80). «Estaba muy lejos de mí mismo. Una vez, en el bosque, un señor que pasaba junto a

mí me fijó de modo harto penetrante: en ese instante sentí que yo debía tener en el rostro la expresión de una dicha radiante…» (a Gast, 20-8-80). De Génova: «Estoy demasiado enfermo; pero con un ánimo incomparablemente superior al del año pasado en la misma época» (a su hermana, 25-12-80). De Sils-Maria: «Jamás ha habido hombre alguno a quien se le adaptase menos la palabra “oprimido”. Entre mis amigos que mejor adivinan la tarea de mi vida se piensa que, quizá, no sea yo el más feliz de los hombres; pero, en todo caso, sí el más valiente. Mi aspecto es magnífico; debido a constantes caminatas, casi tengo la musculatura de un soldado; el estómago y el abdomen están en orden. Mi sistema nervioso —teniendo en cuenta la increíble actividad que debe cumplir— es excelente: muy fino y muy fuerte» (a su hermana, mediados de julio de 1881). «La intensidad de mi sentimiento me hace estremecer y reír. Durante mis paseos he llorado lágrimas de alegría. Además, cantaba y decía cosas sin sentido, colmado por una nueva visión: ella me permitía aventajar a todos los hombres» (a Gast, 14-8-81). De Génova: «Aquí, en Génova, estoy orgulloso y feliz: ¡soy un verdadero *príncipe* Doria! ¿O Colón? Como lo hacía en Engadina, paseo por las alturas, con el júbilo de la dicha, mirando hacia el futuro, de una manera que nadie, antes de mí, se ha atrevido a hacerlo. La circunstancia de que se me permita solucionar mi gran tarea, es algo que deriva de estados independientes de mí, ya que dependen de la “esencia de las cosas”. Créeme: junto a mí se halla, en este momento, la cumbre de toda reflexión moral y de todo el trabajo de Europa y, todavía, muchas otras cosas. Quizá llegue la época en que hasta las águilas tengan que mirarme tímidamente» (a la hermana, 29-11-81).

Entre esos instantes de exaltación se introducen días y semanas malas. Pero tales contrastes difieren mucho de los anteriores. Los antiguos ataques no desaparecen; sin embargo, a pesar de los padecimientos corporales, se encuentra mejor que en el año 1879. Cuando, en 1882, dice (a Eiser): «En lo principal, me debo considerar curado o, al menos, en trance de estarlo», ha escrito

esas palabras en un momento favorable. Los lamentos por los ataques y por la vista y, en particular, su dependencia dolorosa del estado del tiempo, nunca cesan definitivamente en los años siguientes. El contraste entre los ataques y el tiempo en que está libre de ellos, se halla, desde ahora, recubierto por otro contraste nuevo, mucho más hondo: el que existe entre los estados elevados, propios de una experiencia creadora del ser, y la melancolía temible que brota de semanas y de meses de depresión. A esto corresponde el hecho de que Nietzsche, entre 1876 y 1880, dentro del «desierto» de su pensar, no haya caído en un abismo, sino que, por el contrario, se sintiera espiritualmente soberano. En ese entonces solo carecía de esperanzas por su cuerpo, puesto que esperaba el fin. (En aquellos años confiesa, a sabiendas, poseer una gran amplitud, una calma ingenuidad, una voluntaria falta de fanatismo. Sentía la propia marcha de la respiración). En cambio, después de 1881, conoció las grandes peripecias por las cuales la nada se convierte en algo y el algo recae en la nada. Desde 1881, no solo captó, jubilosamente, la gran afirmación, sino también que, al ausentarse esta, sufrió, con desesperación, por la necesidad de la misma. Jamás entró en un estado uniforme, en el que hubiese podido confiar. El vaivén es extraordinario. Mirando retrospectivamente esos años, escribió: «La vehemencia de las oscilaciones interiores fue, en los últimos tiempos, espantosa» (a Fuchs, 14-12-87).

A partir de las cartas de la misma época, se puede justificar algo sobre lo cual el mismo Nietzsche informará después: que los primeros tres libros de *Zarathustra* fueron escritos, cada uno, en más o menos diez días, en medio de un estado que sobrepasaba de manera inaudita a la constitución general de su ser. A esos estados le siguieron fases muy prolongadas, caracterizadas por un desesperante vacío y melancolía. Cuando semejantes estados alcanzaban la claridad que posibilita la comunicación, Nietzsche los llamaba «inspiración». Proporciona la siguiente caracterización de sus profundos enigmas.

«Con un ínfimo resto de superstición, podría rechazarse la idea de ser, en efecto, una mera encarnación, un simple portavoz en medio de poderes prepotentes. El concepto de revelación —en el sentido de que algo, con súbita e indecible seguridad y fineza, llega a ser visible y audible, conmoviendo y transformando, profundísimamente, al hombre— describe un simple hecho. Oímos, no buscamos; aceptamos, y no preguntamos quién dona. Cierto pensamiento brilla como un rayo, con necesidad, sin vacilaciones en la forma. Jamás tuve una elección. Un arrobamiento, cuya inmensa tensión se resuelve, a veces, en un río de lágrimas; ora se precipita, involuntariamente, sobre el escrito, ora actúa con lentitud. Trátase de un pleno estar fuera de sí, con la conciencia más distinta de innumerables y delicados estremecimientos o deslizamientos que llegan hasta la punta de los pies. Es una profunda felicidad que, sin embargo, no se opone a lo más doloroso y sombrío, sino que, dentro de tal flujo excesivo de luz, obra como un color condicionado, provocado y necesario: todo acontece de modo involuntario en grado supremo, pero dentro de una tempestad despertada por el sentimiento de libertad, de ser incondicionado, de poder, de divinidad… El carácter involuntario de la imagen o del símbolo es lo más extraño de todo; no se tiene concepto alguno de lo que sea imagen o símbolo» (15, 90).

Junto a los días de inspiración creadora, hubo, en esos años, experiencias ontológicas de espantosa y abismática profundidad. Constituyeron, para Nietzsche, estremecedoras experiencias límites y, al mismo tiempo, alturas místicas de perfecta claridad. Raras veces Nietzsche las ha comunicado; pero, al decirlas, lo hizo de un modo decisivo.

«Estaba dentro de un verdadero abismo de sentimientos; pero me he elevado, casi verticalmente, desde esa profundidad a mi altura» (a Overbeck, 3-2-83). O también: «Volvió a hacerse la noche en torno de mí: se me exigía algo gravoso; como si hubiera relampagueado, al poco tiempo, estaba por completo en mi elemento y en mi luz» (a Overbeck, 11-3-83). Nietzsche expuso lo

inefable mediante imágenes de grandiosa intensidad. «Me detengo: estoy fatigado. Delante de mí en torno de mí, el abismo. Detrás de mí la montaña. Temblando, me aferró a un apoyo, es una maleza; pero se quiebra entre mis manos. Tiemblo y cierro los ojos. ¡Dónde estoy! Veo en medio de una noche de púrpura, que me atrae y me hace señales. ¿Qué me pasa, pues? ¿Qué sucede para que la voz, repentinamente, te falte y te sientas como colmado por el peso de sentimientos ebrios y oscuros? ¿De qué sufres ahora? Sufrir sí: he ahí la palabra justa. ¿Qué gusano te muerde el corazón?» (12, 223).

Los diversos estados de luz místicos, de horror ante el peligro de los confines y de inspiración creadora, se limitan a los años 1881-1884. A partir de 1885, ya no habla de tales sentimientos ni de experiencias del ser o de revelaciones. Aunque más tarde, alguna vez, Nietzsche escribiera que «carece de apoyo» y que «fácilmente puede ser derribado por una tormenta nocturna» y que su situación es «complicada: muy alta, en constante proximidad al peligro; sin respuesta a la pregunta ¿hacia dónde?» (a Gast, 20-87), no obstante, habla, en estos casos, a partir de la situación de su tarea, sin relación a estados vividos. Aquellos testimonios anteriores, en cambio, comunicaban una experiencia del límite efectivamente vivida. Ahora, Nietzsche solo está «torturado, día y noche, por sus problemas» (a Overbeck, primavera del 86). Cuando todavía una vez escribe: «En las últimas semanas estuve inspirado del modo más extraño», trátanse solo de ocurrencias que lo obligaban incluso, durante la noche, a «arrojar algo» (a Fuchs, 9-9-88).

Con estos encumbrados estados, está ligado un sentimiento de extraordinarias amenazas. Las intensidades de esos sentimientos no son naturales: «A veces, me pasa por la cabeza el presentimiento de que, en verdad, vivo una vida altamente peligrosa, pues pertenezco a esa clase de máquinas que pueden estallar» (a Gast, 14-8-81). Más tarde, considerará a todo el *Zarathustra* como «una explosión de fuerzas que, lentamente, se han acumulado a lo largo de decenios. Tratándose de tales explosiones, el autor mismo puede, fácilmente, saltar por los aires. A

menudo me siento así…» (a Overbeck, 8-2-84). Cuando la aniquilación no amenaza, el estado general de Nietzsche es tan lábil que, con alguna experiencia más intensiva, vuelve a caer en la enfermedad. «Mi sentimiento tiene explosiones tan violentas que, en el más riguroso sentido, basta un instante para cambiarme y enfermarme completamente. (Pero, quizá, doce horas más tarde, decida que ese estado de ánimo se mantenga dos o tres días)» (a Overbeck, 11-7-83). «¿Qué podría ordenar el modo más racional de vivir si, entretanto, y a cada instante, la vehemencia del sentimiento me golpea como un rayo y destruye la ordenación de todas mis funciones somáticas?» (a Overbeck, 26-12-83).

En los informes hay una indisoluble interpenetración entre la espiritualidad de Nietzsche, que crea intelectualmente, y el de las experiencias que surgen sin fundamento y lo asaltan desprevenidamente. Si no nos sumergimos en la totalidad de esas experiencias y en la variada atmósfera del todo, podríamos decir, frente a cada cuestión particular, que dichas experiencias, en todos los casos, manifestarían algo creador. Pero hay los siguientes argumentos, aunque no probatorios, de que el proceso creador de Nietzsche —cuyo sentido está en la plenitud de las fases precedentes de su filosofar— se halla soportado, simultáneamente, por un acontecer que no se podría concebir como perteneciente al creador en cuanto tal, sin el añadido de un «factor biológico».

a) El carácter súbito de los sentimientos que lo invaden y los estados estáticos hacen pensar en la posibilidad de causas no espirituales. Visto desde su sentido espiritual y desde su utilidad para dicho sentido, el hecho de saber cuándo y en qué serie se presentan y pasan, es contingente. Por otra parte, esos sentimientos solo tienen un carácter peculiar desde 1881 a 1884.

b) Lo complejo de estados que no se pueden conectar entre sí de un modo comprensible, su diversidad incoherente, su precedencia a los instantes creadores que, lentamente, se van agotando a partir de 1884, su ingreso en fenómenos que sobrepasan al proceso

espiritual de creación y a las consecuencias del mismo, apuntan a algo de índole total que ocurre en la constitución de Nietzsche, aunque también esto último se ponga al servicio de su creación.

c) Nietzsche tenía treinta y seis años de edad y, por primera vez en su vida, alcanzó esas elevadas experiencias, que le permitían moverse fuera de los acontecimientos humanos. Los hombres creadores pueden experimentar altos sentimientos, tener profundas visiones y obrar, en sus creaciones, por inspiración; pero, en comparación con Nietzsche, hay algo esencialmente distinto, como la representación del calor comparada al fuego real, como algo universal que, naturalmente, se puede esperar de hombres creadores, aunque, en este caso, sea un factor extraño, provocado por una realidad somático-psíquica. En apariencia, habría que añadir algo nuevo, algo que se extendiese y que operase a través de la constitución biológica íntegra.

La pregunta acerca de la naturaleza de este factor biológico no se puede responder. Lo que aconteció en Nietzsche, desde 1880, tiene que quedar, provisionalmente, indeterminado. Pero —me parece— el hecho de que ha ocurrido algo decisivo, no podría ser puesto en duda por un observador desprejuiciado, que haya profundizado en la lectura cronológica de la totalidad de las cartas y de los escritos. Es injustificado concebir dicho proceso como si fuera la primera fase de la parálisis, en cuanto la experiencia de esta no muestra de modo casuístico y comparativo que dichas fases preliminares le pertenezcan; luego, semejante período previo, no sería la parálisis misma, entendida como proceso de destrucción. Considero como desprovisto de interés al hecho de que se designe este proceso con el nombre de esquizofrenia o de estado esquizoide, porque tales esquemas de diagnóstico —que, por otra parte, solo existen dentro de límites muy poco claros y sin el conocimiento de una correspondencia causal— son totalmente insignificantes cuando, a diferencia de casos como los de van Gogh y Strinberg, se aplican sin la indicación de síntomas palpables, es decir, psicóticos. Sin embargo, mediante la contemplación de las dos «fisionomías»

separadas (no obstante la unidad de la sustancia nietzscheana) como por un *hiatus*, estoy convencido de que, en este caso, es necesario hablar, sin diagnóstico alguno, de un factor biológico, el cual, quizá, llegue a ser cognoscible gracias al progreso de la psiquiatría.

3. Un último corte comienza, claramente, a fines del año 1887. Conduce a nuevos fenómenos que, definitivamente, dominan el todo, a partir de setiembre de 1888. Surge una nueva tonalidad de la auto-conciencia: por su acción, ella decide acerca de la historia universal toda, hasta el grado en que, al fin, la locura podría aparecer como el salto razonable a una realidad ilusoria que sustituye a la verdadera. En efecto, una actividad hasta entonces desacostumbrada en él, lo llevaba a ser su propio agente en los esfuerzos por alcanzar un éxito instantáneo; además, aparece cierto estilo nuevo, que es polémico, y, finalmente, se manifiesta una euforia por la cual Nietzsche acepta todo.

El nuevo tono, de extremos aún más levantados, se expresa en proposiciones extrañas, aunque, quizá, verdaderas. «No es imposible que yo sea el primer filósofo de la época; incluso, es posible que sea algo más: algo de decisivo y de fatal, colocado entre dos milenios» (a Seydlitz, 12-2-88). El mismo estado se mantiene durante todo el año. Habla de su «tarea decisiva, la cual divide la historia de la humanidad en dos mitades» (a Fuchs, 14-9-88). «En lo que respecta a las consecuencias, a veces me miro la mano con cierta desconfianza, porque me parece que en ella tengo el destino de la humanidad» (a Gast, 30-10-88).

Mientras esta autoconciencia sigue siendo, por el contenido, totalmente comprensible, ella pertenecerá al sentido del pensar nietzscheano y al significado que había tenido en los años anteriores, desde 1880. Ahora aparece en Nietzsche una nueva actividad, ajena a su ser anterior. Así como en los años precedentes rechazaba, repetidamente, que se escribiese sobre él (por ejemplo: Paneth, a Overbeck, 22-18-84) —es cierto que quería romper el

tormento de la soledad por el hallazgo de algún auténtico discípulo; pero carecía por completo de impulso para la propia propaganda—, ahora, en cambio, comenzó a tomar la iniciativa, provocando traducciones, aceptando vínculos con la *Kunstwart*, Spitteler, Brandes, Strindberg.

Todavía en junio de 1888, pudo escribir una vez más: «El hecho de que mi íntegra posición sea la de un “inmoralista” es, por hoy, en exceso prematura: está demasiado poco preparada. La idea de la propaganda se halla muy lejos de mí: no he movido un dedo para alcanzarla» (a Knortz, 21-6-88). Pero en julio, ya le da a Fuchs consejos precisos acerca de lo que podría escribir sobre él, en caso de que se resolviese a hacerlo. En agosto, como Fuchs no hubiese reaccionado, no toma en serio su anterior «receta literaria»; pero, en diciembre, le vuelve a solicitar su colaboración. «¿No tendrá usted un humor belicoso? Estaría contentísimo si, en estos momentos, algún músico pleno de espíritu tomase un público partido por mí, en cuanto antiwagneriano. Un pequeño artículo. El instante es favorable. Todavía se pueden decir verdades sobre mí: dos años más tarde, quizá sean trivialidades» (11-12-88). Está desmesuradamente entusiasmado por las lecciones que Brandes dicta sobre él en Copenhague. Una *vita*, escrita por deseo de Brandes (10-4-88) constituiría una hábil propaganda; pero, si se la compara con la actitud anterior total de Nietzsche, carecería de distinción. Se apresuró a escribirle a su editor, sin invitación para ello, pidiéndole un «comunicado que hiciese conocer al público el curso que Brandes dictaba sobre él» (impreso por Hofmiller, pág. 119). Se lo comunica a Gast con estas palabras: «Le he dejado libertad a Fritzsch para que haga correr la voz en la prensa sobre algo de mis éxitos en Copenhague» (a Gast, 14-6-88). El editor no cumplió con esos deseos. Le pidió a Gast que escribiera sobre el *Caso Wagner* en la *Kunstwart* (a Gast, 16-9-88) y luego quiso que se publicara, como ocurrió, un escrito especial que reuniera los artículos de Gast y de Fuchs (*Él caso Nietzsche: notas margínales de dos músicos*. A Gast, 27-12-88). Los últimos escritos de

Nietzsche pretenden actuar de modo inmediato; incluso, en este instante mismo. Conscientemente los escribe con ese fin y los destina a una publicación que se debe atener a determinado orden.

Un rasgo ulterior está en la brusquedad de las cartas. En ellas rompe con los hombres que le eran afines y a los cuales respetaba. Un dato precursor, pero todavía dominado, de estos hechos se halla en la carta a Rohde del 21-5-87. Luego, llega la ruptura con Bülow, producida en 9-10-88. «Estimado señor: Usted no ha contestado mi carta. Una vez por todas lo dejaré tranquilo: así se lo prometo. Pienso que usted sabe que se trata del primer espíritu de la época quien le había expresado un deseo. Friedrich Nietzsche». A esta ruptura le sigue la de Malvida von Meysenbug, producida el 18-10-88 y la carta de despedida a su hermana del 12-88.

Si comparamos la excitación de los años de la época de *Zarathustra* con esta irritabilidad del año 1888, hay, en la última, una agresividad más condensada, más drástica y más desmesurada en su expresión racional: esta carece de brillo y de serenidad. En Nietzsche, solo domina la voluntad de alcanzar eficacia.

Pero el síntoma decisivo de lo nuevo, se halla en la euforia que, en el curso de un año, había aparecido de manera esporádica; en estos últimos meses, en cambio, es constante.

En primer lugar, este tono es delicadamente audible en las cartas a Seydlitz (12-2-88). «Los días se suceden aquí con impúdica belleza; jamás ha habido un invierno tan perfecto»; y a Gast le dice (27-9-88): «Maravillosa claridad, colores otoñales; por todas partes un exquisito sentimiento de bienestar». Tiempo después: «Ahora soy el hombre más agradecido del mundo. En el buen sentido de la palabra, mi modo de pensar es otoñal: es la época de mi gran cosecha. Todo se me hace fácil; todo me sale bien…» (a Overbeck, 18-10-88). "Me miro en el espejo: jamás he tenido tan buen aspecto. Un buen humor ejemplar, bien alimentado y diez años más joven de lo que me sería permitido ser… Me alegra tener un sastre excelente, lo que me permite ser visto, en todas partes, como un extranjero

distinguido. En mi *trattoria* es indudable que me dan lo mejor que hay… Entre nosotros: hasta hoy no había sabido qué significaba comer con apetito… Aquí los días se suceden con la misma perfección refrenada y plena de sol… El café es de los primeros: hay una pequeña cafetería de extraña bondad, incluso, de primera calidad, tal como jamás había encontrado otra…" (a Gast, 30-10-88). El tono de felicidad no se interrumpe. "El trabajo y el buen humor continúan, y continúan en un *tempo fortissimo*. También se me trata aquí *comme il faut*: como a alguien en extremo distinguido. Tienen un modo de abrirme las puertas que no había encontrado en ninguna otra parte" (a Overbeck, 13-11-88). «Hago tantas atolondradas farsas conmigo mismo y tengo tales ocurrencias de Arlequín que, a veces, en plena calle, me pongo a reír sarcásticamente durante media hora. No podría decirlo de otro modo» (a Gast, 26-11-88). «Día de otoño de indómita belleza. Justamente, acabo de regresar de un gran concierto que, en el fondo, ha sido el que más me ha impresionado en mi vida: mi espíritu hace constantes muecas para desprenderse de un placer extremo…» (a Gast, 2-12-88). «Desde hace algunos días, ojeo mis escritos, ahora que, por primera vez, me siento adulto… He hecho todo muy bien; pero jamás había tenido una idea de ello» (a Gast, 9-12-88). «Todos aquellos con quienes tengo trato, hasta esa jorobada que elige para mí magníficos racimos de uva, son personas perfectamente constituidas, muy amables, gozosas, un poco gordas, aun de sentimientos» (a Gast, 16-12-88). «Por primera vez he descubierto el papel sobre el cual puedo escribir. Lo mismo ocurre con las plumas. Lo mismo con la tinta, que es de Nueva York, fiel, excelente… Desde hace cuatro semanas, comprendo mis propios escritos; más aún, los aprecio… Ahora tengo la absoluta convicción de que todo ha salido bien, desde el comienzo. Todo es uno y quiere ser uno» (a Gast, 22-12-88). A Overbeck, para Nochebuena: «Lo que aquí, en Turín, resulta maravilloso, es la perfecta fascinación que yo ejerzo cuando llego a un gran negocio: todos los rostros cambian. Me dan lo más buscado en las preparaciones más

buscadas, jamás he tenido idea de lo que podían ser la carne, las legumbres, y todos los platos propiamente italianos… Mis servidores brillan por su finura y cortesía…».

Pocos días más tarde, Nietzsche enloqueció. La locura le permitiría vivir una decena de años más, dentro de un torpe crepúsculo.

Para la concepción de Nietzsche no se necesita conocer un diagnóstico; pero, en cambio, es esencial, en primer lugar, el hecho de que la enfermedad mental de fines de 1888 haya sido una enfermedad cerebral orgánica nacida de causas externas, y no por una disposición interior. En segundo lugar, es esencial que, a mediados de 1880, un factor verosímilmente biológico haya modificado la constitución general del espíritu de Nietzsche. En tercer lugar, es también esencial que, en el año 1888, inmediatamente antes de la enfermedad mental que lo condujo a una ruina profunda, se mostrasen variaciones en su estado de ánimo y en su conducta, que fueron nuevas frente a todo lo precedente.

Si se quieren diagnósticos, diremos que, muy probablemente, la enfermedad mental de fines de 1888 ha sido una parálisis. Por lo demás, un grave «reumatismo» que le atacó los brazos y los dientes, durante el año 1865, fue considerado como una meningitis, producida por infección; los ataques han sido concebidos como migraña (indudablemente, lo habrán sido en parte, en cuanto complejos sintomáticos. Sin embargo, se plantea la cuestión de saber si, como totalidad, no pertenecen a los síntomas de otra enfermedad). Los fenómenos patológicos, desde 1873, fueron vistos como un proceso psiconeurótico, causado por su íntima separación de Ricardo Wagner; el cambio operado entre 1880-82 fue tenido por una de las primeras manifestaciones de la ulterior parálisis. Numerosos fenómenos de delirio, producidos en épocas posteriores e, incluso, la ruina misma, fueron explicados como una consecuencia de los estupefacientes (en particular, el hachís). Según el principio que consiste en derivar, hasta donde sea posible,

los fenómenos patológicos de una sola causa, surgiría la imagen de acuerdo con la cual, desde 1866, todas las fases de las enfermedades estarían en el mismo camino que conduce a su fin: la parálisis. Sin embargo, esto es muy cuestionable. Para una concepción filosóficamente importante de Nietzsche, las categorías de la medicina solo se plantean cuando son indudables. Estos diagnósticos no lo son, con excepción del que indica que la enfermedad mental última fue, casi seguramente, una parálisis.

La enfermedad y la obra

Muchos estiman que, al preguntarnos por las enfermedades, rebajamos el valor de Nietzsche. Para ellos, el hecho de establecer una relación entre las cualidades de la obra y la enfermedad, constituiría cierta desvalorización. «Son obras de un paralítico», dirá el uno. «Con anterioridad a fines de 1888, Nietzsche no estaba mentalmente enfermo», responderá el otro. El cómodo entendimiento cree un deber exigir esta simple alternativa: o Nietzsche estaba enfermo, o pertenece, por su grandiosidad, a la historia mundial. Se niega la circunstancia de que pueda ser ambas cosas al mismo tiempo. Hay que oponerse a estas negaciones definitivas y a estas falsas soluciones. Con ellas no se muestra ninguna comprensión de las ideas de Nietzsche y ninguna captación de la realidad de su vida, sino, que, bajo el escudo de afirmaciones dogmáticas, se torna imposible toda cuestión y toda investigación.

En primer lugar, el hecho de que el valor de una creación se deba ver y juzgar, únicamente, a partir del contenido de lo producido por el espíritu, tiene vigencia abstracta. La causalidad, por cuyo influjo nace algo, nada afirma sobre el valor de lo nacido. Un discurso, por ejemplo, no se podría valorar de peor o de mejor modo por la circunstancia de que se sepa que el orador necesitaba beber una botella de vino antes de pronunciarlo con el fin de vencer los obstáculos que se le presentaran. La causalidad, interiormente no comprensible, del acontecer natural, al que nosotros mismos

pertenecemos, nada nos dice acerca de la comprensibilidad y del sentido y del valor del acontecer espiritual que nace de ella, sino que, tratándose de lo incomprensible, ella solo puede hacer que dicha incomprensibilidad sea de algún modo concebible dentro de un plano totalmente diverso —si se acepta que el conocimiento pueda llegar tan lejos—. Pero semejante delimitación abstracta no es suficiente. Antes bien, cuando un proceso patológico, o cierto factor biológico, influye sobre el acontecer espiritual, subsiste la pregunta de saber si tal influjo es ventajoso, destructor o indiferente; o de si una posibilidad espiritual, en nuevas condiciones, tome o no una forma peculiar. En caso afirmativo, tratase de saber en qué direcciones determinables ello ocurre. Tales cuestiones no se pueden responder por reflexiones de índole apriorística, sino solo empíricamente y, ante todo, por observaciones comparativas realizadas entre enfermos. La primera pregunta, en la medida en que nace un saber empírico es esta: ¿qué sería aquello que, sin la enfermedad, no surgiría en tanto algo único e irreemplazable? (si la respuesta es afirmativa, tendríamos un documento conmovedor de la realidad del espíritu en el mundo)[118]. La segunda pregunta dice: ¿qué defectos deben ponerse en relación con la enfermedad, los cuales, sin atender a ella, anularían la crítica? ¿Qué defectos se pueden esperar de determinado tipo de enfermedad? (En este caso, la respuesta sería adecuada como para salvar la pureza de la obra, porque abriría un camino para distinguir entre los defectos ajenos a esa esencia espiritual y lo que, en ese movimiento espiritual como tal, es dudoso).

Para quienes aplican esta consideración patográfica surgen, sin embargo, determinados riesgos. En lugar de atender a las puras alturas de lo creado, ella puede conducir, inversamente, por una aplicación descuidada, a oscurecer la grandiosidad de una creación y de un hombre. Si de una obra espiritual se puede referir algo a la enfermedad, ello jamás resultará del solo sentido y del contenido de la obra, mediante algún presunto juicio crítico que fijaría, sin más, que lo enfermizo es esto o aquello. Constituye una posición

anticientífica y deshonesta darle a su rechazo efectivo la apariencia objetiva de un planteamiento psicopatológico irreal, de carácter negativo.

Tratándose de Nietzsche, solo son posibles pocos elementos para responder a la pregunta por la relación entre la enfermedad y la obra. En su totalidad, las cuestiones quedan abiertas. Ellas, sin embargo, en cuanto tales cuestiones, han de ser tenidas en cuenta, como condiciones de un recto estudio de Nietzsche. El método de planteamientos empíricos acerca de la relación entre la enfermedad mental y la obra, solo puede ser indirecto. Seguiremos dos caminos.

1. En primer lugar, trataremos de ver si se pueden fijar coincidencias temporales. Si los cambios de estilo, del modo de pensar, de las ideas fundamentales coinciden temporalmente con una variación de la realidad corporal o psíquica, una relación entre esos factores sería verosímil. Eso no ocurriría si los cambios espirituales no pudiesen ser entendidos, del mismo modo a como ocurre con otras variaciones espirituales del mismo hombre, a partir de estados anteriores. Este método, tratándose de una precisión de diagnóstico defectuoso, no puede conducir a resultados palpables; sin embargo, proporciona un aspecto general, ofrecido por conexiones en las que algo se manifiesta al mismo tiempo. Efectivamente, en Nietzsche se muestran paralelos entre el desarrollo espiritual de la obra y los cambios que se pueden fijar biográficamente o por apelación a supuestos datos psicológicos.

a) El nacimiento de las diversas enfermedades corporales sigue, paralelamente, en el año 1873, a los «desprendimientos» espirituales de Nietzsche. Sin embargo, la enfermedad de aquellos años no alcanzó a tener el carácter de un cambio psíquico: la relación de ella con modificaciones espirituales es exterior. A pesar de que este corte en la vida de Nietzsche fue extraordinario porque, desde entonces, jamás estuvo sano, no significó una ruptura sustancial con el modo de ser de sus experiencias espirituales. En cambio, la fuerte limitación de su capacidad de trabajo y la violencia

adquirida por el padecimiento de su vista, que le impedía leer y escribir, ejerció sobre él una influencia indirecta. En esta circunstancia, hallamos un motivo que cooperó, aunque no de modo decisivo, para el empleo del estilo aforístico de sus publicaciones, que llegó a ser dominante desde 1876. El proceso de la ruptura de lazos —que resulta de impulsos comprensibles y propios de su evolución— estuvo favorecido, pero no condicionado, por su situación de enfermo.

b) A las nuevas vivencias y a los variados modos de su experiencia, le es paralela, desde 1880, una modificación producida en todas sus creaciones.

En la fuerza de las imágenes, en los símbolos —que se tornan míticos—, en la plástica de las ficciones y en el sonido de las palabras, en la potencia de la dicción y en la concisión de la lengua, se muestra un nuevo estilo. La naturaleza y el paisaje se vuelven más concretos, y se convierten en algo que está henchido por el destino. Parece que Nietzsche se identificara con ellos: la naturaleza y el paisaje son como su ser mismo. Los amigos advierten esta novedad: «… has comenzado a encontrar tu propia forma. También tu lenguaje halla, por primera vez, su brillo más pleno» (Rohde, 22-12-83).

Una nueva actividad, que se acrecienta en lo sucesivo, reemplaza a la mera consideración y problematización, en favor de una voluntad que busca construcciones nuevas y que se dirige, de modo destructivo, contra el cristianismo, la moral y la filosofía tradicional. El contenido de esa voluntad ya se delataba, sin embargo, desde la niñez.

Nuevas ideas fundamentales —el pensamiento del eterno retorno, la metafísica de la voluntad de poderío, la radical elaboración conceptual del nihilismo, la idea del superhombre— tienen, para Nietzsche, una importancia y un misterio extraordinarios, por él desconocidos en épocas anteriores. En efecto, descansan en experiencias filosóficas límites y originarias; ellas lo asaltan solo

ahora. Muchas de esas ideas ya aparecían, en tanto contenidos, en obras anteriores, incluso el pensamiento del eterno retorno. Pero lo que antes solo era una posibilidad de pensar dichas ideas, se torna ahora sustancial, adquiriendo una potencia devastadora y una verdad devoradora.

En efecto, ahora no solo tiene Nietzsche una sensibilidad filosófica acabada, sino que, a partir de experiencias ontológicas originarias, se mueve y se realiza en profundidad. Por esencia, solo se puede actuar en ella cuando se ha pensado e intuido dicha sensibilidad. Comparada a lo anterior, es contemplativa o soñadora, plena de respeto o destructiva. En esta época, Nietzsche habla como desde un nuevo mundo.

En la novedad persiste una tensión extraña, porque en ella comienzan a fijarse los pensamientos y los símbolos. Lo que, con anterioridad, era algo singular y de continuo superado se conserva dentro de un movimiento que ahora se torna absoluto y que, quizá, se vuelva a reflejar en otro movimiento, acrecentado y poderoso. El nihilismo más extremo se enlaza con afirmaciones incondicionadas. La coexistencia de un vacío momentáneo y los símbolos voluntariamente elegidos posibilitan en el lector cierto sentimiento de frialdad, mientras que, al instante siguiente, vuelve a hablar aquello que constituye el filosofar más originario de Nietzsche.

c) Al novedoso comienzo, que consistía en crear el planeado edificio filosófico principal del año 1884, corresponden los artículos póstumos de las experiencias míticas. En los años 1881-1884 estas lo asaltan repentinamente y se transforman en obra creada gracias a la inspiración. La atmósfera se torna más racional. La ruptura producida en los años 1884-1885 es conmovedora: antes Nietzsche tenía estados y creaciones visionarios; ahora, predominan los ensayos agresivos, sistemáticamente construidos. La «transformación de los valores» se ofrece en primer plano. Reinhardt (*Die Antike* XI, pág. 107, 1935) ha hecho la siguiente observación, al principio sorprendente, pero luego, aclaratoria,

aunque no probada de modo absoluto: «Ninguno de sus poemas procede de los últimos años. Incluso el titulado *Venecia*: “En el puente” que, con tanta frecuencia, se considera como el postrer testimonio de su último desbordamiento poético, ya había nacido antes».

A fines de 1887 y en 1888, después de la aparente repetición de la crisis de 1884, que lo había conducido a la creación de la «construcción principal», aparece, en lugar de este trabajo, lo más inesperado: un *tempo* forzado, que lo lleva a abandonar las tareas justamente principales. Los síntomas de la enfermedad mental inminente son paralelos a los nuevos escritos. Sin embargo, en la sustancia espiritual, en el sentido y en el contenido del pensar, no se produce variación alguna; pero dicha variación existe y es notable en la forma de la comunicación empleada en esos escritos.

2. En segundo lugar, tratemos de ver si en Nietzsche se presentan los fenómenos que se deben esperar en los casos en que hay procesos orgánicos. Puesto que falta el diagnóstico seguro y definitivo de los acontecimientos producidos con anterioridad al año 1888, no se pueden buscar, de modo provisional, síntomas de una enfermedad determinada. Volver a seguir el camino que parte del conocimiento de los procesos patológicos y de sus causas —cosas que ya son conocidas por la observación empírica como pertenecientes al proceso de la enfermedad— tratándose de Nietzsche, no conduce a resultado alguno. Solo podemos preguntar si, admitiéndose un factor biológico ajeno al espíritu, aunque de índole no determinada por el diagnóstico, se deben esperar variaciones en la manifestación de la obra espiritual, según analogía con todas las enfermedades orgánico-espirituales.

La obra de Nietzsche no pertenece a la categoría de las que nos pueden provocar una satisfacción pura. La posible conmoción que ella produzca, el despertar de los impulsos más esenciales, el acrecentamiento de la seriedad y la aclaración de la propia visión, no impiden que Nietzsche vuelva a mostrar su fracaso. Tal cosa

ocurre cuando, por así decirlo, tropieza con el vacío o cuando actúa con opresiva estrechez o con desmesura rayana en lo absurdo. Tal imperfección no solo está dada por la permanencia del carácter abierto del movimiento, y que reside en la naturaleza concreta de este filosofar; tampoco depende del hecho de que no se pueda prescindir de la apropiación de lo pensado en esa obra, cuando se produce el encuentro entre ella y los propios impulsos del lector. A todo filosofar no le pertenece, por esencia, la circunstancia de no estar acabado. Quizá se le añada algo que no le corresponde, lo cual, solo desde 1881, comenzó a mostrar su poder destructor. Aunque sea imposible separar objetiva y definitivamente la diferencia entre lo que está abierto de modo concreto y el fracaso esencial, se puede, sin embargo, plantear el tema de concebir la existencia de tales desórdenes con el fin de llegar, de una manera más decisiva, al movimiento peculiar del filosofar de Nietzsche. Los mencionados desórdenes, brevemente caracterizados, son tres.

a) Una extrema falta de obstáculos, basada en impulsos sentimentales desmesurados. Ella estrecha la mirada y permite así la simplificación de lo sobrepasado en antítesis fijas. La disminución de un tacto antes confiado y, ocasionalmente, cierta falta de crítica —ambas cosas no habían sido posibles con anterioridad y jamás dominaron definitivamente, pues los antiguos impulsos vuelven a imperar— lo condujeron a polémicas irreflexivas y a injurias ciegas. Pero también estos motivos vuelven a ser arrastrados a la profundidad, lo cual induce, del mismo modo, a tomar en serio tales desviaciones. Ello puede confundir al lector de Nietzsche, en el caso de que este aún no haya alcanzado el camino de una apropiación capaz de separarlas. Nietzsche quiere el extremo, por una parte, como ensayo que va, de modo decidido, a los límites más excesivos, no para fijarse en ellos, sino para reunirse, dialécticamente, con lo contrario. En segundo lugar, busca lo excesivo como «magia del extremo», lo cual, en la lucha, tiene absoluta superioridad. Estas dos clases de extremos solo se aclaran

cuando, en virtud de la falta de obstáculos, no se confunden con la inconsciente contingencia que los constituyen.

b) Mientras que la falta de obstáculos solo torna desmesurado o estrecho a algún contenido determinado, pero que, no obstante, le permite seguir siendo, aunque disociado, el contenido verdadero, se añade ahora una segunda circunstancia: Nietzsche se convierte en un extraño de sí mismo. Desde 1881, el tiempo lo lleva a experiencias místicas que, aunque nos conmuevan profundamente por los límites que ellas alcanzan y por la belleza de la exposición, no pueden ser cumplidas por nosotros de un modo idéntico a la realización nietzscheana. Lo «extraño» sorprendió a los contemporáneos. Después del último encuentro con Rohde (1886) este escribió: «lo rodeaba una atmósfera indescriptible de extrañeza, algo que en ese momento me pareció muy poco tranquilizador. Había algo en él que antes no conocía, y muchas otras cosas que lo caracterizaban, ahora no estaban. Es como si hubiese regresado de un país que nadie había habitado hasta ahora» (O. Crucius, *Rohde*, pág. 150). Nietzsche mismo lo comprueba, al hablar de la «indecible extrañeza de todos mis problemas y de todas mis luces» y reconoce que, durante ese verano, ha dado muchas veces la impresión de ser un extraño (a Overbeck, 14-9-84).

c) Una tercera y, por cierto, radical perturbación está, a fines de 1888, en la precoz interrupción de su marcha espiritual, producida por la enfermedad que la paralizó. Por eso, el despliegue del pensamiento de Nietzsche ha quedado definitivamente incompleto, lo cual no era en modo alguno, propio de ese pensar. Su obra no alcanzó a madurar, tal como Nietzsche lo confesara poco antes de su fin insospechado. En lugar de la obra aparecen, en furiosa tensión, los escritos polémicos de los últimos tiempos, incomparables por una particular claridad, por la injusticia contenida en los mismos y por su atrayente dicción. De allí que, debido a esta prematura interrupción, el ser de Nietzsche, tal como se expresara en el último año, haya quedado de hecho eternamente problemático.

Es como si el suceso espiritual más conmovedor, e incluso más decisivo del último siglo, hubiese sido secretamente arruinado por la causalidad indiferente de la naturaleza, de *tal* modo que la clara grandiosidad que circundaba a Nietzsche no se pudo concretar en obra alguna.

Después de haber recorrido los dos caminos que permitían experimentar algo de lo efectivo de una relación entre la enfermedad y la obra, son necesarias ahora algunas reflexiones sobre el sentido y la significación de aquello que buscamos.

Para comprender a Nietzsche de un modo integral, una cuestión importante, aunque no sustancialmente decisiva, es la de preguntar por la transformación espiritual que se produjo a partir de 1880 y por la posibilidad de la coincidencia de dicha transformación con el ingreso de algún proceso biológico nuevo. Pero, para ello, no disponemos de ninguna investigación a fondo, es decir, de alguna investigación que hubiera ordenado y dominado la totalidad del material. Ella constituye la exigencia más urgente para una biografía de Nietzsche. Möbius ha sido el primero en ver esa ruptura; pero su examen muy pronto se agravó con tantos errores que, con derecho, no se lo pudo mantener en esa forma. Sin embargo, el corte como tal, por oscuro que siga siendo (incluso en su diagnóstico médico), es para mí tanto más manifiesto cuanto más recorro el material de las cartas y de los trabajos póstumos hasta ahora conocidos.

La modificación del pensamiento y de las experiencias de Nietzsche, que perduran desde 1880 hasta 1888, me parecen ser de tal índole que el efecto del factor biológico —es decir, su inmediata manifestación en la modalidad de las nuevas vivencias— y la flamante forma filosófica se ponen en mutuas relaciones, transformándose dentro de una indisoluble identidad. Nos desconcierta el hecho de que el mismo paso del desarrollo necesario de su pensar —y que Nietzsche había concebido con justa autocomprensión— así como lo que constituía la grandiosidad espiritual y la profundidad existencial de su ser —es decir, lo que

significaba el enigma de una excepción que llegó a tener importancia universal— debiese ser, repentinamente, o enfermedad o factor biológico desconocido. Nuestra exposición puede parecer ambigua. Todo cuanto constituye su objeto, en virtud de la irreemplazable significación que tiene para la totalidad, queda secretamente rechazado, aunque con todas las fórmulas de estilo, y reducido a algo indiferente. En efecto, lo que fuera descubierto como creación espiritual, en seguida se vuelve a encubrir en tanto enfermedad.

Sin embargo, ha de decirse que jamás hemos afirmado aquella «identidad». Antes bien, para nosotros, todo lo que conocemos de un hombre solo constituye algún aspecto particular del mismo, ofrecido desde cierto punto de vista. Jamás conocemos al hombre entero. Por otra parte, se ha de añadir que el aparente cambio súbito de un aspecto en otro, como si ambos fuesen lo mismo, cosa que siempre nos sorprende, señala un oscuro fundamento, desconocido por nosotros. En efecto, al carácter insoluble del entrar en una existencia dada, es decir, al de la específica excepción —análoga y, al mismo tiempo, diversa a la de Hölderlin y Van Gogh— pertenece el hecho de que Nietzsche solo alcanzara su peculiar altura mediante el salto de 1880. Los factores «patológicos» —si llamamos así al factor biológico desconocido, porque también podrían estar en el plano de las causalidades del proceso ulterior y conocido de la enfermedad— no solamente han perturbado, sino quizá posibilitado lo que, de otro modo, no hubiese nacido. Solo ahora, Nietzsche llega a los orígenes, con la inmediatez propia de quien se halla en los primeros comienzos. Por toda la riqueza de las posibilidades de reflexión, su ser, en los rasgos fundamentales de una plena originariedad, permite recordar al de los presocráticos, pero solo después de 1880. Los deslices cometidos en el estilo parecen proceder del mismo fundamento a partir del cual es expresable lo inaudito. No hay duda alguna de que la fuerza poética crece, de que la seguridad del éxito, libre de obstáculos, se acrecienta en cada sílaba, como en una juguetona superación de

todos los desórdenes. Siempre se vuelve a presentar la misma ardiente autoconciencia que, convertida en lenguaje inmediato, procede de la profundidad del origen, sin la mediación de descoloridos pensamientos. Lo que fuera contingente y extraño puede aparecer, súbitamente, como la más profunda verdad o también como la extrañeza de una excepción plena de sentido. Hasta en los billetes escritos durante la locura, está presente el espíritu; por eso, la misma demencia conserva todavía cierto sentido. Luego, dichos billetes constituyen, según nuestro parecer, una parte indispensable de la obra nietzscheana.

Así, por ejemplo, la experiencia de la crisis mundial que alcanzó plena profundidad hacia 1880 —me refiero al inaudito espanto de Nietzsche ante sus visiones del futuro, al ardor devorador de la tarea de ganar terreno en este instante de la historia universal, en que todas las cosas se asientan en el hombre y en la que existe el riesgo horrible de la ruina— así pues, dicha experiencia coincidió con los estados atormentados, dolorosos y, al mismo tiempo, exaltados de una depresión que tenía diferente origen. La autoconciencia que por instantes parece estar patológicamente condicionada, es, al mismo tiempo, comprensible y justificada. Lo que en este caso se quiere decidir dentro de una clara disyuntiva, tornaría unívoca a una realidad que es enigmática, y a costa de la verdad posible. Esta exige reconocer el enigma y tomar posesión de lo investigable, cualquiera sea el camino a seguir.

Por eso, con respecto a la relación existente entre la enfermedad de Nietzsche y su obra es necesario, según nuestra opinión, una triple actitud.

En primer lugar, la investigación empírica de las situaciones de hecho; en segundo lugar, con el fin de lograr una concepción pura del modo nietzscheano de filosofar, se debe llegar, mediante la crítica de su obra, a librarla de los defectos que se pueden concebir como desórdenes contingentes, debidos a la enfermedad; en tercer lugar, la concepción, que se torna mística, acerca de un todo de la

realidad —en la cual la enfermedad se convertiría en un motivo de sentido positivo y propio de un lenguaje que se fuerza por alcanzar el ser— es decir, en la concepción de la potencia inmediata de algo que, de otro modo, sería inaccesible.

En la primera actitud, los métodos de la ciencia empírica son decisivos; pero ellos jamás llegan a un saber panorámico y definitivo. Semejante actitud condiciona la realización, limitada a sí misma, de las otras dos; una de las cuales —la crítica— sería, sin ella, una crítica carente de método: por tanto incontenida en el acto de establecer el veredicto de «enfermo». La otra —la concepción mítica— consistiría, también sin ella, en una exaltación sentimental y real. La actitud que busque la pura verdad de Nietzsche jamás podrá apartar definitivamente de esta verdad lo que en ella hay de deslizamiento, de color y de sonido, como si esos motivos no le pertenecieran y debieran separarse de ella. Por nuestra parte, no podemos realizar, mediante una expresión comunicable, la concepción mítica y total de la realidad cumplida por Nietzsche. El sentido de las afirmaciones basadas en planteamientos empíricos, así como el de las críticamente purificadas, o también la significación de esas aseveraciones míticas, no se pueden reemplazar entre sí y, por tanto, no se deben confundir.

La conducta de Nietzsche frente a la enfermedad

Hay que distinguir la cuestión acerca del comportamiento seguido por Nietzsche con respecto a enfermedades objetivas o presuntamente diagnosticables, desde el punto de vista de la medicina, y la otra cuestión, totalmente distinta, referida al modo según el cual Nietzsche ha hablado del «estar enfermo» y lo ha interpretado existencialmente, relacionando la función ejercida por la enfermedad a lo esencial de su vida.

Si, en primer lugar, preguntamos cómo se ha comportado Nietzsche con respecto a sus enfermedades, concebidas y juzgadas estas

desde el punto de vista de la medicina, habrá que distinguir, a su vez, las siguientes: en primer lugar, los dolores corporales y los violentos desórdenes producidos a partir de 1873; en segundo lugar, las modificaciones psíquicas causadas por el factor biológico no diagnosticable por la medicina, desde 1880; en tercer lugar, la psicosis producida a fines de 1888, pero que se prolonga hacia atrás en síntomas aparecidos en los últimos años. Estas cuestiones nos aclaran la toma de posición adoptada por el enfermo en relación a su enfermedad, cosa que, en todo tratamiento de alguna dolencia, desempeña un importantísimo papel. También se aclara la idea que se tiene de la enfermedad, cuya índole constituye para el psiquiatra un signo de determinadas enfermedades mentales. La cuestión, que en todos los casos se plantea, está en saber cómo se comporta el enfermo mismo dentro de la situación patológica en que se halla, a la cual él —como hombre— debe aceptar, siempre que la misma enfermedad no se lo impida. Las cuestiones que le propondremos a Nietzsche siguen, pues, aquella triple dirección.

1. El trato de Nietzsche con sus enfermedades, con las que aparecen como dolencias corporales (ataques, desórdenes visuales, dolores de cabeza, etc.) corresponde, en primer lugar, al sentido de la época: consulta a médicos, a especialistas y a autoridades, en la creencia de que estos, basados en un saber racional, le prescribirían un tratamiento. Pero, puesto que muchos médicos, en esa época, no solo aplicaban una terapia cuando ella estaba racionalmente fundada, sino siempre, como si de modo constante existiese un tratamiento con sentido, es decir, que actuara causalmente, sin discriminaciones de casos particulares y señalados, Nietzsche pasó por numerosas e ineficaces curas. Luego, prescindiendo de consejos médicos, él mismo puso su terapéutica en propias manos, apoyándose en las observaciones que había realizado en sí mismo y en las posibilidades que, ocasionalmente, encontrara en la lectura. Al igual que los médicos que piensan de un modo positivista y que se basan en la autoridad de la ciencia, Nietzsche mezclaba, según las ocasiones, métodos

racionales, empíricamente asegurados, e hipótesis positivistas. Quizá haya tenido cierto éxito —utilizando datos meteorológicos exactos— en la elección metódica del clima que más le convenía. En los otros casos, su vida está acompañada por ensayos experimentales necesariamente poco claros. «Sobre la estufa de Nietzsche, en Basilea, se hallaban toda clase de mixturas, con las cuales se trataba a sí mismo», nos informa Overbeck en una época que se remonta a 1875 (Bernoulli, I, 167). Más tarde, empleaba toda clase de medicamentos, de sales y, sobre todo, de medios —también racionalmente eficaces— para poder dormir (considerables dosis de hidrato de cloral, cuya utilidad era muy dudosa, debido al uso regular del somnífero); finalmente, quizá también, una tintura que contenía hachís y que se la había recomendado un holandés. En ocasiones está orgulloso por sus «descubrimientos» médicos. «El doctor Breiting me volvió a ordenar —he aquí un triunfo— el fosfato de calcio, medicamento del que yo me había servido antes. Entretanto, se ha convencido de su eficacia. De este modo, yo soy el inventor de mis propios medicamentos. También estoy orgulloso por el modo como en el último invierno he tratado racionalmente a mi tifus» (a Overbeck, 27-10-83).

El mérito de Nietzsche, sin embargo, no se halla en este tributo pagado a la ilusión de ser médico —cosa que para él siguió siendo provisional y carente de importancia—, sino en la circunstancia de que, no obstante las continuas consultas, se liberaba de las indicaciones y de la conducción de esos médicos. En parte, tal liberación está en un autotratamiento que, en los estados más graves de la enfermedad, lo protegía de sentirse dominado, en su pensamiento y en su actitud, por la enfermedad, entendida esta como contenido vital. No podía evitar el aniquilamiento de un proceso orgánico; pero sí le era posible defenderse de la duración de todas las posibilidades histéricas, neuróticas y angustiosas, que llevan a dispersarse en múltiples ocupaciones.

Desde el punto de vista de la medicina, Nietzsche se equivocó en sus diagnósticos. En la época (1880) en que el mejoramiento de los

padecimientos corporales se iniciaba de un modo repentino y en la que empezaba el gran desarrollo de las ideas de Nietzsche, este le escribía una despedida resignada a M. von Meysenbug (14-1-80). «Después de algunos signos, los golpes liberadores de mi cerebro bastan», y también a otros les comunicaba la noticia de un fin inminente.

2. El factor biológico, que cree advertirse en Nietzsche desde 1880, naturalmente no pudo ser un tema para él, al menos en esa forma, aunque con asombro comprobara posteriormente la variación de su «gusto», el cual precede a los nuevos pensamientos. Sin embargo, en ocasiones, Nietzsche obraba como frío observador y ha divisado la posible conexión entre la creación espiritual y los procesos psíquico-biológicos. La dirección de tal consideración no le era ajena; pero se trataba de un contenido por completo contingente. Así, por ejemplo: «Ayer pensaba que el punto más alto y más decisivo de mi "pensar y de mi poesía" (*El origen de la tragedia y Zarathustra*) coincidía con el grado máximo del efecto magnético del sol — en sentido inverso a mi decisión por la filología (y Schopenhauer: una especie de andar en sí mismo errado); y, entretanto, *Humano, demasiado humano* (al propio tiempo la peor crisis de mi salud) coincidió con un mínimo de dicho efecto» (a Gast, 20-9-84).

3. Nietzsche no conoció la enfermedad (apenas si un enfermo afectado de parálisis puede tener conocimiento del avance del mal) y no la había esperado. En el año 1888, cuando los cambios de la vida sentimental y la extrema tensión ya hacían presentir la locura que en breve lo aplastaría, estaba convencido, de modo inconmovible, de su salud. Jamás Nietzsche contó con la posibilidad de enloquecer; en cambio, con frecuencia, pensó en una muerte repentina, en un ataque cerebral o en algo semejante. Cierta vez le escribió a Overbeck (4-5-85): «A veces me llega la sospecha de que tú podrías tener al autor de *Zarathustra* por tocado. En efecto, mi riesgo es muy grande; pero no de esa clase de peligro».

Cuando Nietzsche fundamenta la significación de la enfermedad en su vida, solo considera, exteriormente, el hecho de que toda enfermedad también puede traer ventajas. La enfermedad le procuró a Nietzsche la liberación —por él deseada— de su cargo, gracias a una pensión. Ella le sirvió, dentro de la situación *que* adoptaba frente a los hombres, para separarse de las personas y de las cosas que se le habían tornado extrañas. «La enfermedad me ahorró toda ruptura, todo paso violento y escandaloso» (15, 78). Por eso, en la enfermedad de Nietzsche no hay nada parecido a una «neurosis de los fines». Demasiado profundamente fundado en lo corporal, el mal solo tuvo aquellas consecuencias de modo accesorio y externo.

La interpretación, por la cual Nietzsche le dio a su enfermedad un papel dentro del todo de su creación espiritual, parte de otro origen, diverso a esa consideración finalista y propia de un conocimiento que investiga causalmente, observando lo singular y examinándolo desde un punto de vista empírico. «Yo no soy ni espíritu ni cuerpo, sino una tercera realidad. Siempre padezco en el todo y dentro del todo… En el fondo, mi fuerza más poderosa está en la superación de mí mismo» (a Overbeck, 31-12-82). Sobre la base de esta tercera realidad, es decir, de la Existencia que domina y que soporta al espíritu y al cuerpo, mediante la cual aparece el movimiento de una autosuperación capaz de absorberlo todo en sí mismo, Nietzsche interpretó, de una manera complicada y grandiosa, tanto su enfermedad como su conducta con respecto a ella. Tal interpretación existencial sobrepasa las categorías de la utilidad, es decir las categorías médicas y terapéuticas. En ella, los conceptos de enfermedad y de salud son patentes dentro de nuevas dimensiones.

Los conceptos de enfermedad y de salud se le aparecen a Nietzsche dentro de una peculiar ambigüedad: la enfermedad, que está soportada por una salud propiamente dicha (la de la intimidad o la de la Existencia) y puesta al servicio de ella es, en sí misma, un signo de semejante salud. La salud, entendida en el sentido de la

medicina, perteneciendo a un ser insustancial, se convierte, en sentido estricto, en el signo de la enfermedad. Esta posibilidad de permutar las palabras «sano» y «enfermo» tiene por consecuencia, en las proposiciones de Nietzsche, una aparente contradicción. Con la misma decisión habla en contra de la autosatisfacción de la salud, para conferir valor a la enfermedad, así como también se expresa en contra de la última para darle valor a la primera. Repetidas veces denuncia con desprecio a la estupidez de aquellos que, plenos del sentimiento de la propia salud, se alejan de todo lo que es extraño a la misma: «… seguramente los pobres no suponen hasta qué punto es cadavérico y espectral el aspecto de la salud que aparentan» (1, 24). Caracteriza al método de los filisteos de la cultura, diciendo que «para ayudar a sus hábitos, maneras de ver, repugnancias y simpatías inventan una fórmula de efecto general: la salud y dejan a un lado toda incómoda molestia con la suposición de que ella es enfermiza y exaltada». Por el contrario, Nietzsche comprueba lo siguiente: «es un hecho fatal que el 'espíritu' debe inclinarse con particular simpatía, ante lo enfermizo y desventajoso» (1, 193). Estas formulaciones no podrían engañar acerca de la circunstancia de que todo el filosofar de Nietzsche constituye un pensamiento adverso a la enfermedad y favorable a la salud, puesto que quiere superar toda enfermedad. El sentido diferente de la salud vuelve a posibilitar semejante contradicción.

Este sentido —Nietzsche lo reconoce— no es ambiguo por casualidad. «No existe una salud en sí misma. Te corresponde conocer tu fin… para determinar aquello que, aun para tu cuerpo, debe significar la salud… el concepto de una salud normal otra vez… tiene que ser apartado… En verdad, para uno la salud tiene tal aspecto que, para otro, sería lo contrario de ella» (5, 159). «Incluso, no se piensa que la salud, por ejemplo, constituye una meta fija…» (11, 221). «La salud y la enfermedad no son esencialmente diversas… No se las debe convertir en principios o en entidades distintas. De hecho, entre estos dos tipos de la existencia, solo hay una diferencia de grado…» (15, 173).

Luego, en la interpretación existencial de Nietzsche, es decisiva la idea de una salud no basada en la biología y en la medicina, sino referida al valor del hombre en el todo de su jerarquía existencial. Solo a partir de este sentido, los notables análisis, mediante los cuales Nietzsche se apropia, por así decirlo, de sus enfermedades, logran cierto contenido. Se entrega a la propia enfermedad, la oye y la supera. En particular, debemos seguirlo en este punto.

En tal interpretación, la enfermedad —entendida como acontecimiento natural— no tiene un origen propio o solo natural. Seguir el camino de esta interpretación exige moverse por un plano del pensar en absoluto diverso al de una intelección causal. Pensamos en un sentido existencial, extraño a la significación de un mero proceso natural, sin pretender afirmar la validez de una causalidad universal — que, de serlo, sería en este caso mágica y supersticiosa. Para esta interpretación, algo que quiere hablar a la Existencia íntima produce la enfermedad, al actuar en ella de modo existencial. Nietzsche le agradece a la enfermedad por la cooperación decisiva para su vida que ella le prestó a la marcha de su propio espíritu. Sin advertirlo —solo retrospectivamente Nietzsche pudo aprehender dicha conexión— mediante la filología, la actividad docente y la veneración por R. Wagner y por Schopenhauer, su actitud, en extremo idealista y romántica, lo hubiera apartado de su tarea peculiar. «La enfermedad, y solo ella, me llevó a la razón» (15, 32)… «Cuando queremos dudar del derecho de nuestra tarea, cuando comenzamos a hacérnosla, en cierto modo, más fácil, la respuesta está siempre en la enfermedad… Lo que tenemos que expiar más duramente son nuestras facilidades» (8, 202). Pero la enfermedad no desaparecía, aunque Nietzsche la haya reincorporado a su tarea. No obstante, de acuerdo con su interpretación, hasta el final esperó vencerla: «… tengo una tarea, ella me ha enfermado: ella tendrá que curarme» (a Overbeck, 12-11-87).

Cualquiera sea la enfermedad que se produzca, su sentido queda, para Nietzsche, sin solución. Todo depende de lo que la Existencia

haga de ella. «La enfermedad es un ensayo grosero por llegar a la salud: debemos auxiliar a la naturaleza por medio del espíritu» (12, 306). Por eso, Nietzsche vuelve a interpretar a sus enfermedades no desaparecidas de un modo tal que las pueda superar. Por así decirlo, las pone a su propio servicio. Reconoce los riesgos de las mismas, y si bien no las domina, se adueña de sus peligros.

Nietzsche cree que la enfermedad, puesta al propio servicio, le posibilitó, en primer lugar, la peculiaridad de su nuevo pensar. «La enfermedad me dio derecho a investir mis hábitos del modo más pleno, ella me regaló la necesidad del silencio, de la ociosidad, de la esperanza y de la paciencia. Pero esto, justamente, se llama pensar» (15, 78). En segundo lugar, la enfermedad misma se convirtió en medio de la experiencia y de la observación. Al médico le informa que «justamente, en este estado de dolor llevo a cabo las pruebas más instructivas y realizo experimentos en el dominio espiritual y ético —esta alegría, que tiene sed de conocimiento, me llevó a las alturas: en ellas triunfo sobre los martirios y sobre todas las desesperanzas» (a Eiser, 1, 80). En *Ecce Homo*, todavía recuerda: "En medio de los martirios producidos por un dolor de cabeza que, sin interrupción, se prolongó durante tres días, acompañado de penosos vómitos de bilis, poseía, *par excellence*, cierta claridad dialéctica y pensaba en las cosas con mucha sangre fría. En relaciones más saludables, no habría llegado hasta ellas por falta de refinamiento y de suficiente frialdad" (15, 10). Finalmente, entendió a la enfermedad como un choque que lo liberaba de toda firmeza externa, de todo lo que, en actitud falsamente idealista, es obvio. Sin emplear la religión o el arte, estuvo impulsado al camino por el cual, en sentido propio, se debía a sí mismo. «En lo concerniente al sufrimiento y al renunciamiento, la vida de mis últimos años se debe comparar a la de los ascetas de cualquier tiempo… el pleno abandono me ha hecho descubrir, por primera vez, mis propias fuentes de ayuda» (a Malvida von Meysenbug, 14-1-80).

Pero la enfermedad aporta nuevos riesgos existenciales. Tal como Nietzsche interpreta sus experiencias, ella puede engendrar, al separarse de la totalidad de las cosas, el orgullo propio de un conocimiento capaz de desenmascararlo todo. Si los ataques enfermizos enseñan a ver «con una frialdad espantosa más allá de las cosas; si los pequeños y mentirosos encantamientos de la vida se desvanecen, entonces, el hombre que padece pensará con desprecio en el mundo vago por el que anda sin escrúpulos el hombre sano; pensará con desprecio en las ilusiones más nobles y más amadas… Con terrible claridad exclama: ¡Sé, alguna vez, tu propio acusador!… Goza de tu superioridad, en tanto juez. Elévate por encima de tus sufrimientos». Entonces, el orgullo de quien, al menos, conoce en medio de la enfermedad, se encabrita como nunca «en los ceremoniosos espasmos de la soberbia». Pero cuando llega la primera aurora de la pacificación, de la cura, el primer efecto es «el de defendernos contra la preponderancia de nuestro orgullo… ¡Fuera, fuera semejante arrogancia!, exclamamos. Era una enfermedad y una convulsión más… Volvemos a ver a los hombres y a la naturaleza con ojos anhelantes… No nos encolerizamos cuando la magia de la salud recomienza su juego» (4, 112 *sq.*).

La enfermedad, tal como Nietzsche interpreta el efecto existencialmente peligroso de la misma, puede seguir inspirando el contenido del pensar a través de la vida, es decir, por la índole de los estados a partir de los cuales el enfermo piensa. En lugar de elevar al pensar por encima de sí mismo, la enfermedad, por así decirlo, introduce el pensamiento en su propio centro. Por eso, Nietzsche le plantea a todo filosofar la cuestión acerca de si lo que ha producido esos pensamientos no habría sido la enfermedad.

Para liberarse de ese riesgo, es decir, de que el pensar se agote en el servicio de una enfermedad dominante, Nietzsche quiere concebir la experiencia de los estados enfermizos de tal modo que se pueda abandonar a ellos durante un instante para, luego de conocerlos, oponerse a ellos de manera tanto más decisiva. Permite que hable

cada estado, en sí mismo; pero a ninguno le concede la victoria. No solo experimenta en la enfermedad, de una manera íntima, aquel orgullo de fría lucidez, sino también la embriaguez de la curación y, por eso, ve a lo sano a partir de las perspectivas enfermizas y a la enfermedad a partir de lo sano. A veces expone sus pensamientos, presionado por la enfermedad, para ver qué sale de ella; otras veces, expone ideas enfermizas bajo la supervisión crítica de la salud. De tal suerte, Nietzsche le está agradecido a la enfermedad resistente a una curación: «Soy perfectamente consciente de las ventajas que me dan las vicisitudes de mi salud, frente a los rechonchos de espíritu. Un filósofo que pasa y vuelve a pasar por muchos estados de salud, pasa por otras tantas filosofías; pero no puede sino transformar su estado, cada vez, en una forma y en cierta lejanía espiritual. Este arte de transfiguración es, justamente, la filosofía» (5, 8). La enfermedad muestra «el camino a muchos y a opuestos modos de pensar» (2, 8). «La enfermedad llega a ser la maestra de la gran sospecha» (5, 8).

El modo de dominar la enfermedad para que, en cada una de sus formas, sea usada en el irreemplazable servicio del conocimiento, así como el modo de superar al pensar nihilista, que es propio de la enfermedad, supone —de acuerdo con la interpretación de Nietzsche— la salud en sentido escrito, o sea la salud que «a veces» se abandona «con cuerpo y alma a la enfermedad» (5, 5); es decir, la salud «que no puede pasar sin la enfermedad misma, en tanto ella constituye un medio y un anzuelo para el conocimiento» (2, 8). «Según esto, la esencia del alma, que está sedienta por trastrocar los valores que han regido hasta ahora y todo lo digno de ser deseado tiene necesidad de la gran salud: una salud que no solo se posee, sino también se debe adquirir y conquistar a voluntad, porque se la abandona constantemente y porque se la tiene que abandonar» (5, 343). Por así decirlo, una salud semejante se incorpora a la enfermedad: ella no se puede enfermar, salvo que la enfermedad constituya un medio para la salud. El criterio de esta salud espiritual es el de «aceptar y superar todo género de estados

enfermizos, para tornarlos sanos» (16, 366). Puesto que solo por la enfermedad se sigue el camino que conduce a la salud propiamente dicha, Nietzsche cree observar que «justamente el escritor enfermo —desgraciadamente, casi todos los grandes lo han sido— debe tener en sus escritos un tono de salud muy seguro y debe proporcionarlo, porque ese escritor, mejor que los dotados por un robusto cuerpo, entiende la filosofía de la salud del alma y de su curación» (3, 170).

A partir de estos principios de interpretación se ofrece el modo según el cual Nietzsche concibió su propio estar enfermo: como síntoma de una grandiosa salud, capaz de superarlo todo.

Este hecho se demuestra, en primer lugar, en su constante voluntad de salud. «Sí, en general, se tuviese que hacer valer algo en contra de la enfermedad, en contra de la debilidad, ese algo sería el hecho de la extenuación del peculiar instinto de curación, el cual es, en el hombre, el instinto de defensa y de lucha» (15, 18). Pero Nietzsche tiene conciencia de su «tenaz voluntad de salud» (2, 9). «¡Adelante! me digo a mí mismo: mañana estarás sano; hoy, basta con considerarte sano… la voluntad de salud, el espectáculo de la salud, era el medio de mi curación» (14, 388).

Pero Nietzsche también tenía conciencia decisiva de que su naturaleza misma era la de un ser sano. Es cierto que, en sus cartas constantemente se lamenta por su enfermedad. «Lo que hay de angustioso, de desamparo, de desaliento, es consecuencia de mi salud» (a Overbeck, 12-85). A sus años primeros los llamó, finalmente, "años de *decadence*" (a Gast, 7-4-88). Pero, no obstante toda enfermedad, le es propia una convicción fundamental. «Me tomo a mí mismo de la mano, vuelvo a curarme a mí mismo: la condición para ello es que, en el fondo, esté sano. Un ser típicamente mórbido no se puede curar y, menos aún, curarse a sí mismo; para alguien típicamente sano, la enfermedad, por el contrario, puede ser un estímulo enérgico para vivir» (15, 12). «Mi manera de estar enfermo y sano, constituye parte de mi carácter»

(12, 219). «En mí falta todo rasgo enfermizo; aun en épocas de graves enfermedades, no he estado enfermo» (15, 47).

EL FIN

Cada una de las tres partes en las cuales nos hemos representado la vida de Nietzsche muestran la forma de una ruina. El desarrollo espiritual no pudo alcanzar su término en la obra. En estado incompleto, ella sigue siendo un montón de escombros. La vida de Nietzsche «por cien razones, fue la de un ser eternamente problemático». Sus amistades desembocaron en la experiencia de una soledad, quizá nunca experimentada de ese modo. La enfermedad de Nietzsche no solo quebró una vida semejante, al arruinarla, sino que en su devenir gradual, en cierto modo, le perteneció.

Sin la enfermedad apenas nos podríamos representar su vida y su obra.

Además, lo extraordinario, en el sentido de lo desmesurado, casi está por todas partes en la vida de Nietzsche: en una vocación al profesorado en exceso temprana; en las miserias de los problemas editoriales, exagerados por él hasta lo grotesco; en su existencia de *fugitivus errans*. En completa soledad, la dialéctica de Nietzsche se encumbró, en 1888, hasta ilimitadas negaciones. No le permitió al radical «no» la oposición de un indeterminado «sí». De este modo, el camino no avanza.

Pero, ante todo, en los últimos decenios, llevó la experiencia mística a la plenitud de una certeza ontológica. Nietzsche vio, en el ditirambo a Dionisos, titulado *El sol declina* (8, 426), que los días de su vida terminaban:

> "¡Oh, corazón ardiente
> no padezcas más sed!
> Me rozan labios desconocidos:
> la gran frescura llega…"[119].

Se dice a sí mismo:

«Sé fuerte, valiente corazón mío, no preguntes ¿por qué?»[120]

Su deseo, que era el siguiente:

"¡Llega, oh serenidad dorada!
Eres la anticipación del gusto más oculto y más
dulce de la muerte"[121].

Se llega a realizar:

«Solo olas y fuego en torno. Lo que era demasiado pesado, se hunde en olvido azul»[122].

Encuentra su camino en el ser abierto:

«Plateada, liviana cual un pez, Mi navecilla flota y avanza»[123].

LIBRO SEGUNDO

LAS IDEAS FUNDAMENTALES DE NIETZSCHE

Apenas hay una realidad sobre la que Nietzsche no haya dicho algo. De sus escritos se pueden sacar asociaciones sobre casi todas las cosas, grandes y pequeñas: sobre el Estado, la religión, la moral, la ciencia, el arte, la música, la naturaleza, la vida, la enfermedad; sobre el trabajo, el hombre y la mujer, el amor, el matrimonio, la familia; sobre los pueblos, las épocas, la historia, las personalidades históricas, los contemporáneos, las cuestiones últimas del filosofar. En casos particulares, tales temas pueden tener mayor o menor importancia; pero, en todos los casos, la justa comprensión de sus manifestaciones singulares depende de la posesión de los caracteres fundamentales de los movimientos de su pensar y del saber de los contenidos dominantes.

Se pueden alcanzar dichos caracteres fundamentales por dos caminos: mediante la persecución del acto ilimitado de negar o mediante la captación de lo positivo. Pero, ya en las negaciones formuladas por Nietzsche, constantemente está presente algo de origen positivo que las abarca y rodea (*Umgreifende*). Dicho algo se anuncia, indirectamente, en el no. En la comunicación directa de la verdad ya se halla, en cambio, una contradicción incesante que vuelve a incluir las posiciones, en apariencia más absolutas, dentro del movimiento que procede de lo que las abarca y rodea (*Umgreifende*). Tal cosa ocurre porque Nietzsche, contrariando su ser, se mantiene por instantes en una fijación dogmática que constituye, para él, algo así como una ruptura y esta, de hecho, siempre permanece ilimitada.

Para la propia conciencia de Nietzsche su problema fue, hasta el fin, el de llegar de lo negativo a lo positivo. No porque, después de una fase vital, meramente crítica, poseyese repentinamente una nueva creencia: siempre está en él el riesgo de la nada y también la

experiencia íntima del ser. Con Burckhardt y con Taine, se ubica entre los nihilistas sistemáticos «aunque yo mismo no siempre desespere de hallar la salida y la abertura que permitan llegar a “algo”» (a Rohde, 23-5-87).

Hasta el derrumbe final se oponen, en aguda contradicción, las proposiciones negativas y las positivas. «A partir de mí, no se levantará ningún nuevo ídolo, derribar los ídolos (palabra que empleo como sinónimo de “ideal”), es cosa que pertenece a mi tarea» (15, 2). Y, al contrario: «Desde hace muchos años continúo haciendo lo que siempre hago y he hecho para mí, a saber: pintar sobre la pared imágenes de nuevos ideales» (14, 351).

Semejante contradicción es, para él, la expresión del único proceso necesario por el cual «Dios ha muerto». Los ideales quieren decir ídolos, cuando pertenecen al pretérito; pero significan la verdad, cuando corresponden al futuro. «Quien ya no encuentre la grandeza en Dios, no la encontrará en general: tendrá que negarla o crearla» (12, 329). Nietzsche quiere crearla. A esto «lo llamáis autodestrucción de Dios; pero solo es un cambio de su piel, muy pronto lo volveréis a ver más allá del bien y del mal» (12, 329).

Aquello que, para la conciencia de Nietzsche y para su actividad efectiva, parece ser doble —afirmar y negar, destruir y crear, aniquilar y producir— se convierte en un falso problema, siempre que la respuesta afirmativa sea esperada dentro del mismo plano en que rige el principio negativo; es decir, en el plano de la concepción racional y de una expresión comprensible para todos. Pero hemos llegado a una concepción filosófica originaria.

Lo universal, racional es, como tal, crítico y negativo; es decir: el entendimiento, por sí mismo, es analítico. Únicamente la historicidad del ser irreemplazable y no universal; del ser que se relaciona a sí mismo y a su fundamento, es positiva. Sin embargo, si, por medio del entendimiento, el ser no es llevado a claridad, no solo se lo mantendrá oculto, sino también desprovisto de esencia. Nietzsche no poseyó aquella profunda concepción de Schelling, que lo condujo

a separar la filosofía negativa de la positiva; pero lo siguió inconscientemente. El acto de negar, entendido como la aparición de la concepción racional, es, él mismo, un acto afirmativo, puesto al servicio de la historicidad. Esta, en cambio, al expresarse, entra en la esfera de lo racional y, de ese modo, cae en lo ya expresado del movimiento. Lo racional, en todos los casos, es referencia de una cosa a otra, y solo tiene vigencia en el dominio de las relaciones. Lo histórico, por lo contrario, vive de sí mismo y forma parte de las comunicaciones del autodevenir.

Sin la amplitud de la filosofía negativa, no habría filosofía positiva alguna. Solo en el fuego purificador de lo racional, el hombre se puede percatar, verdaderamente, de su historicidad positiva. Esta solo se llega a expresar a sí misma mediante lo racional, con lo cual, aunque de modo indirecto, abarca lo que ella tiene de históricamente originario. Por eso, lo positivo —entendido como el fundamento de la historicidad de la Existencia— se mueve en todas las direcciones de la racionalidad y se abandona totalmente a ella; pero la conduce y la sostiene a partir del propio origen histórico. A semejante origen no le es posible un saber de sí mismo, sino que solo se puede aclarar, de manera indefinida, dentro de la universalidad de lo que se puede saber y de lo que se produce por dicho saber.

Pero lo positivo, entendido en la forma de lo que tiene una expresión directa, sería él mismo, lo racional-universal y caería en el plano de lo infinitamente analizable. De ese modo, en la racionalidad, lo positivo tendrá que llegar a ser, de manera inevitable, palabra y certeza; pero dentro de una falsa racionalidad, puesto que esta no se entiende a sí misma.

En semejante forma, es decir, en cuanto teoría de algo universalmente cognoscible, lo positivo —concebido como mero entendimiento— llega a ser algo universal y abstracto, corrompido en la raíz. Tal cosa acontece del modo más radical, cuando ella emplea la mencionada teoría de la separación de la filosofía

negativa y positiva (o racional e histórica) para la destrucción del entendimiento, aunque luego se rechace el examen racional por medio de afirmaciones efectivamente racionales.

Estas conexiones señalan el camino que permite llegar a los significados concretos (*Gehalten*) dominantes en Nietzsche. En cuanto este se atiene a la positividad de esas significaciones, su contenido (*Inhalt*) se torna dudoso. En cuanto Nietzsche procede por medio de búsquedas e investigaciones, le impone extraordinarias exigencias a la Existencia posible. Nietzsche filosofa en una situación filosófica nueva, creada por los siglos que lo precedieron.

Una filosofía ingenua, que pueda presentar a Dios y al mundo y, de ese modo, al hombre, no advertirá la separación que se encuentra entre la racionalidad y la historicidad. Podrá comunicar sus contenidos significativos de un modo directo y despreocupado, empleando imágenes y pensamientos. No caerá necesariamente en errores existenciales. Más tarde, después de haber roto con la ingenuidad, también podrá satisfacer estéticamente a la visión retrospectiva que abarque el proceso. Dicha satisfacción dependerá del carácter unívoco y total de la obra y, además, se impondrá por la verdad de la Existencia íntima que la soporta. Pero, si después de la ruptura de la totalidad incuestionada de Dios, del alma y del mundo, la separación entre lo universal racional y la historicidad existencial, es sentida y llega a la conciencia, entonces emergerán en el primer plano de lo racional las preguntas de la duda. Tratándose de Nietzsche, ellas serán las siguientes: ¿Qué es el hombre? (Primer capítulo); ¿Qué es la verdad? (Segundo capítulo); ¿Qué significa la historia y la época contemporánea? (Tercer capítulo). Pero el ser también está presente en su historicidad y se lo busca mediante una voluntad referida al futuro (Capítulo cuarto), sea como interpretación del mundo en este instante (Capítulo quinto), sea como unificación mística con el ser (Capítulo sexto).

En estas cuestiones propuestas por la duda ya está dado, para Nietzsche, el impulso que lo conduce a lo positivo: el amor por el ser

humano noble, el cual desesperará del hombre en cada una de sus figuras reales; la implacable seriedad de una veracidad, que pondrá en cuestión a la verdad misma; la plena satisfacción ante las figuras históricas, que concluirá en la falta de sentido y de meta del curso histórico mismo.

La voluntad de porvenir se halla en las captaciones positivas. Ella constituye el bosquejo de una gran política arraigada en el concepto de creación, el cual, sin embargo, siempre sigue siendo indeterminado. Trátase de una filosofía (*Weltlehre*) de la voluntad de poder, en tanto intuición que presta alas a los portadores de la reacción contra el nihilismo. Dicha intuición, al extenderse en círculo, se supera a sí misma: es la experiencia del ser, dada en estados místicos, a los que expresa, sobre todo, en la doctrina del eterno retorno, malograda en expresiones paradójicas.

En la esencia de los contenidos revelados por Nietzsche reside el hecho de que ellos solo se pueden mostrar a quienes se los apropien. Por eso, el pensamiento de Nietzsche tiene la apariencia, en primer lugar, de ser vacío, y, más tarde, se presenta como siendo conmovedor del modo más profundo. Es vacío, cuando se quiere tener algo capaz de imponerse y de subsistir; es pleno, para quien llega a participar de su movimiento. Si nuestra propia aprehensión está animada por el impulso originario de Nietzsche, los despliegues de los pensamientos negativos actuarán de una manera más plena que las afirmaciones positivas, puesto que estas, en su falsificada racionalidad, se parecen a cascaras dentro de las cuales nada hay. En cambio, las afirmaciones positivas podrían cautivar por un instante, cuando se las logra captar simbólicamente, alcanzándose a tomarlas como *signa*; y, a su vez, las afirmaciones negativas pueden ser tediosas cuando en ellas parece no quedar ninguna imagen, ningún pensamiento creador, ningún símbolo.

A diferencia de lo que ocurre con los más grandes filósofos del pasado, para Nietzsche lo característico es el hecho de que, por sus negaciones, actuó de un modo más verdadero que por sus

afirmaciones. Finalmente, no se aclara hacia dónde se encamina el impulso primero y más originario, a cuya verdadera esencia no se podría sustraer ningún lector serio. Nietzsche abre el espacio; destruye los horizontes que limitan; no cumple, como Kant, una crítica que establece límites, sino que enseña a cuestionar; satura de posibilidades y despierta las fuerzas que animan la actitud interior.

I — EL HOMBRE

introducción: Insuficiencias del hombre

Sí, para Nietzsche, todo lo válido parece ser caduco, la circunstancia de haberse interesado por el hombre habrá sido para él decisiva en grado sumo. El impulso que siempre lo movió estuvo dado por las insuficiencias del hombre actual, así como por su anhelo y voluntad de llegar al hombre verdadero y posible. Por eso, un carácter fundamental del pensamiento de Nietzsche está en el movimiento de su amor que, al desengañarse, se convierte en la más terrible negación de la existencia dada del hombre, para volver a transformarse después en la afirmación apasionada de la esencia humana.

El sufrimiento de Nietzsche, en lo referente al hombre, tal como este es, constituye un rasgo ilimitado de su pensamiento que, como tal, constantemente retorna. ¿Cuál es hoy nuestro disgusto…?

«El hecho de que el gusano "hombre" esté en primer plano y de que pulule…» (7, 324). «Ellos están allí, inocentes de su miseria. Y ahora, me deslizo entre ellos; pero el asco me devora el corazón» (12, 274). Ningún hombre es un ser total: «¡Siempre lo mismo! Fragmentos y miembros y espantosas casualidades; pero ningún hombre» (6, 205). El hombre destruye todo, traiciona todo: «Ya no puedo respirar su aliento» (6, 271). El estremecimiento de asco, producido por el hombre, se simboliza en esta terrible frase: «Es dudoso que alguien, a través de numerosos viajes haya encontrado en alguna parte del mundo un paraje más repugnante que el rostro

del hombre» (2, 276). Pero la circunstancia de que el amor al hombre constituya el fundamento propiamente dicho de ese sufrimiento, está expresado en el siguiente testimonio: «Quien a los cuarenta años no sea misántropo, jamás habrá amado a los hombres — solía decir Chamford» (14, 229).

También el santo, en *Zarathustra*, amó alguna vez a los hombres; ahora, en lugar de amarlos, ama a Dios. «No amo a los hombres. El hombre es, para mí, algo demasiado incompleto. El amor al hombre me mataría» (6, 11). Pero Nietzsche, a diferencia del santo, quiere permanecer en el mundo y servir al hombre real. Es cierto que cree concebir aquel amor a la divinidad como una consecuencia de la insuficiencia del hombre que, de hecho, es semejante a lo que lo atormenta a él mismo). Para él, la actitud de los santos es reprobable: «quieren refugiarse en el más allá, en lugar de construir el futuro». «Lo religioso constituye un error propio de las naturalezas superiores, que sufren por la imagen repugnante del hombre» (13, 77). Por eso, en el asco por el hombre está el gran riesgo (7, 437). Nietzsche no quiere abandonar al hombre. Si, herido en su profundidad, le es necesario volver a sufrir los días en que lo «visita un sentimiento más negro que la más negra melancolía: el desprecio de los hombres» (8, 263), este desprecio mismo es, sin embargo, un tránsito, puesto que «los grandes despreciadores son también los grandes honradores» (6, 418).

Por eso, Nietzsche se resiste al propio asco: «Mi repugnancia por el hombre ha llegado a ser demasiado grande. Lo mismo ocurre con la repugnancia opuesta, sentida ante la arrogancia moral de mi idealismo. Me aproximaba al desprecio; buscaba en mí todo lo que yo despreciaba… Tomé partido contra todos los acusadores de la humanidad» (12, 213). Se impuso la siguiente exigencia: «Para mí no debe haber hombre alguno ante el cual tenga repugnancia u odio» (12, 221). El mismo desprecio solo debe ser una función de auxilio: «Quien más desprecia a los hombres, ¿no será, por eso mismo, el mayor benefactor de los mismos?» (12, 274). Y Nietzsche

cree alcanzar claridad: «Amo a los hombres, y los amo tanto más cuanto mayor es mi resistencia a ese impulso» (12, 321).

La nostalgia que siente Nietzsche por el hombre verdadero, la fuente de su desprecio, constituye la fuerza que lo impulsa hacia adelante y que, al mismo tiempo, lo devora. «¿Por qué siempre estoy sediento por el hombre que no se empequeñezca frente a la naturaleza o con relación a lo visto durante un paseo por las cumbres rocosas de Génova? ¿Acaso no sabré encontrarlo?» (11, 387). Zarathustra se extraña ante el hecho de que este sufrimiento no se encuentre en los demás: «Vosotros sufrís por vosotros mismos: no padecéis por el hombre. No sufrís todo aquello por lo cual yo padezco» (6, 421). El lamento se torna espanto y, luego, súplica: «¿Qué es esto que, justamente para mí, llega a ser por completo insoportable? ¿Acaso tendría que respirar las entrañas de un alma fracasada? En el fondo, acabaríamos con todo lo demás… Pero, de tiempo en tiempo, concededme una mirada —supuesto que exista una protectora celestial—; concededme una mirada que abarque algo completo, plenamente logrado, feliz, poderoso, triunfante. Una mirada a un hombre que justifique al hombre, es decir, a una feliz contingencia, complementaria y liberadora del hombre, en virtud de la cual podríamos atenemos a nuestra fe en el ser humano» (7, 325).

No obstante, la posición final, querida por Nietzsche, es la de la afirmación del hombre, tal como este es, con sus posibilidades. La actitud anterior, que decía «por todas partes he buscado al hombre y, entre ellos, no he encontrado a mi ideal» (11, 379), fue superada. (Nietzsche llega, por fin, al deseo que contraría su naturaleza: el hombre se le aparece como algo digno de asombro y de respeto. Desgracia «a los hombres susceptibles de ser viciados en general; desprecia a todos los ideales del hombre». «Lo que justifica al hombre es su realidad». «Comparado con el hombre de alguna manera tan solo deseado o soñado; comparado con algún ideal del hombre, el hombre real es mucho más valioso» (8, 139 *sq.*). Todo lo deseable, en relación a los hombres, es una absurda digresión" (15,

421 *sq*.). Sin embargo, tal afirmación no significa satisfacción y reposo: «el hombre sensato se alegra ante el hecho “hombre” y ante el camino del hombre; pero sigue adelante»! (12, 24).

El hecho de que, para nosotros, todo lo que es real, amable y digno de respeto o de desprecio, solo nos sea accesible en la forma del hombre y según el modo como los hombres experimentan el ser, lo condujo a Nietzsche a la siguiente pregunta fundamental: ¿qué es el Hombre? Pero semejante interrogación no se refiere a un objeto claramente delimitado y determinado, sino a algo que todo lo rodea y abarca (*Umgreifende*), y que somos nosotros mismos. Si respondo a la pregunta, en seguida aprehendo algo determinado: sea una existencia dada, susceptible de ser observada empíricamente, es decir, convierto la subjetividad del hombre en objeto para mí; sea algo creído, (razón, moral, Dios). Es decir, convierto en objeto para mí a una objetividad válida para él y, con ello, la relativizo, como si tales objetos fuesen opiniones humanas. En el caso de tratarse de un ideal del hombre, entendido este en forma determinada, siempre se menoscabará a lo real, por apego a lo no verdadero.

Luego, si investigo al hombre de modo psicológico, tratando de interpretar significaciones, estaré frente a él; pero nunca como si me hallase frente a una cosa del mundo observada por mí, como algo que difiere de mí, sino que yo seré el que investiga, de acuerdo con la realidad o con la posibilidad. Por eso, en el saber que la existencia dada del hombre tiene de su puesto en el mundo, de su ilimitada capacidad de cambio, hay algo que, consciente o inconscientemente, se refiere a las posibilidades de mi conducta. El pensar cognoscente se torna, en seguida, un pensamiento que llama a mi libertad. La pregunta ¿qué es el hombre? se refiere a esta cuestión: ¿qué puede y qué quiere ser el hombre y para qué se produce a sí mismo? Por eso, con respecto a sí mismo, el hombre tiene dos actitudes fundamentalmente diversas: se puede considerar e investigar como siendo una existencia dada, que es tal cual es y que padece variaciones de acuerdo con determinadas reglas, o puede imponer criterios objetivos (*an sich*) y establecer exigencias,

mediante cuyo auténtico reconocimiento hace de sí mismo un ser que deviene. Sin embargo, en el fondo, no puede cumplir una cosa sin la otra. Así separadas, de modo definitivo, esas actitudes se vuelven tullidas y vacías. Pero, tratándose de la realización de las mismas, es inevitable establecer una pasajera separación metódica. En efecto, al modo de considerar la existencia del hombre como dada (*Dasein des Menschen*) se la llama antropología y psicología al modo de fomentar su esencia, filosofía. La psicología investiga, establece hechos, predice. La filosofía llama y proyecta posibilidades abriendo espacio para una decisión. Pero, en toda psicología del hombre, ya está presente, en secreto, el interés por las posibilidades y por el llamado dirigido a cada uno para que cada uno llegue a ser él mismo. Y en toda filosofía, la psicología sigue siendo un medio de expresión, un supuesto sin el cual el pensar evocador carecería de cuerpo.

En la presente exposición trataremos de separar en lo posible aquello que, en el todo, está absolutamente unido. Nietzsche concibe, en primer lugar, a la existencia dada del hombre dentro de una consideración objetiva, tal como ella se muestra en el universo y en las constantes variaciones psicológicas. En segundo lugar, concibe la libertad del hombre, en cuanto modo según el cual este se produce a sí mismo. En tercer lugar, en vez de la realidad del nombre, concibe en el símbolo del superhombre un indeterminado contenido de fe, una creencia acerca de aquello que el hombre, al superarse a sí mismo, debe llegar a ser en el mundo. Solo en ese íntegro despliegue de su pensar, que se disuelve y que se mueve en medio de contradicciones, se muestra la amplitud del saber nietzscheano del hombre.

LA EXISTENCIA DADA DEL HOMBRE

Cuando el hombre se concibe en su origen es más que una mera existencia dada: es el ser que cambia y que se produce por sí

mismo; aunque también siempre siga siendo, en todas las ramificaciones de su esencia, una existencia dada.

En cuanto Nietzsche considera semejante existencia —a pesar de que en todos los casos está desde ya presente el sentido del filosofar— trata de plantear, en primer lugar comparativamente, el puesto peculiar del hombre en el mundo; en segundo lugar, investiga al hombre en su capacidad psicológica de cambiar.

¿Qué es el hombre en el mundo?

Nietzsche observa el mundo, y pregunta qué significa el hombre en él.

Expone el antiguo sentimiento de la evanescente pequeñez del hombre en el universo. Ya en lo orgánico rige el hecho de «que la gota de vida en el mundo carece de significación para el carácter íntegro de ese inmenso océano del llegar a ser y del dejar de ser» (3, 200). «La vida en la tierra es un instante, un accidente, una excepción sin consecuencias»; incluso el hombre «es una pequeña y exaltada especie animal que tiene un tiempo suyo» (15, 364).

Para hacer sentir drásticamente esta nulidad del hombre dentro del todo, en contraste con la humana presunción, Nietzsche juega con el siguiente pensamiento: «Si Dios ha creado el mundo, ha creado al hombre para que sea el mono de Dios, como un continuo motivo de diversión en sus demasiado prolongadas eternidades» (3, 199 *sq.*). Pero, en oposición a este papel, está la maravillosa autoconciencia humana. «¿Qué es la vanidad del hombre más vanidoso, frente a la vanidad del más modesto, del que se siente en la naturaleza y en el mundo como “hombre”»? (3, 357).

Con relación al universo infinito, esta consideración lleva a Nietzsche a una hipótesis paradójica. La naturaleza inorgánica constituye el ser propiamente dicho. Su devenir es ilimitado y sin ilusiones: por eso, al fluir al unísono con esa naturaleza el hombre llegaría a su plenitud. «Separarse de la vida y volver a ser

naturaleza muerta: he aquí algo que se puede sentir como una fiesta», (12, 229). «Llegaremos a ser por completo verdaderos… ¡El sentido de la muerte se debe transformar! Así nos reconciliamos con lo real, es decir, con el mundo muerto» (12, 229).

Dentro del mundo viviente, el hombre se puede comparar con el animal. Por cierto, parecería que, «con toda la naturaleza, nos apremiásemos por el hombre, como si este fuese algo superior, ubicado por encima de nosotros». Pero, temblando, tenemos que ver que «allí corren las fieras refinadas, y, nosotros, en medio de ellas, nos subordinamos a ellas. Vuestros fundadores de Estados; vuestros conductores de la guerra; vuestros mutuos engaños, por los cuales os pisoteáis los unos a los otros; vuestros gritos en la miseria; vuestros aullidos de placer en la victoria todo es continuación de la animalidad» (1, 345-436). De este modo, nacen los muchos giros por los cuales Nietzsche puede decir que el hombre es un animal. «El hombre es la mejor de las fieras» (6, 307) y cuando «esta bestia, el hombre, demente y afligida solo encuentra algún impedimento para ser bestia de hecho, en seguida emerge la bestialidad de la idea» (7, 391). «El hombre es el animal más cruel» (6, 318); además es «el animal más valiente» (6, 230); y, cuando ese ser piensa, es un animal que juzga" (14, 21).

Pero, de hecho, el hombre no es animal. La circunstancia de que él se distinga a sí mismo del animal, solo ocurre por el espanto de serlo o de poderlo ser. El origen de semejante espanto es decisivo: constituye la cuestión acerca de la diferencia entre el hombre y los animales. La circunstancia de que el hombre, en lucha contra todos los animales, alcance la victoria, ya le confiere un puesto único y peculiar. La diversidad esencial, que solo se puede aprehender en un salto, yace, en primer lugar, en la autoconciencia que lo distingue, sea esta lo que fuere. Según Nietzsche, el hombre se sabe diferente del animal, por ejemplo, por la memoria (I, 283 *sq.*); pero, erróneamente, se cree distinto de él por la libertad (3, 198). Al llegar a tener conciencia de sí mismo, el hombre adopta una actitud que contradice a la del animal: incluso, lo puede envidiar,

estimándolo como feliz (1, 283 *sq.*), o también puede ver la maldición de la vida animal («no podemos concebir destino más doloroso que el de la fiera»). (1, 434 *sq.*).

En segundo lugar, Nietzsche habla de la diferencia esencial dentro de una consideración que estima al hombre como siendo el origen de posibilidades todavía indeterminadas. En contraste con los animales, cada uno de los cuales pertenece a un tipo fijo, el hombre es «el animal todavía no fijado». Ello no solo significa que el hombre es más que el animal, sino también que no es nada decisivo. La indeterminabilidad de sus ilimitadas posibilidades le confiere una amenazada falta de ordenación y ello tiene como consecuencia el hecho de que el hombre sea visto como una enfermedad del existir, entendido como existencia dada. «Aquello que, en lucha contra el animal, le da la victoria al hombre, lleva implícita, al mismo tiempo, una peligrosa evolución enfermiza» (13, 276). Por eso, tal cosa significa que «hay algo de fundamentalmente defectuoso en el hombre» (14, 204). La imagen de que se trata de una enfermedad, se repite con frecuencia. «La tierra tiene una piel y esta piel posee enfermedades. Una de ellas, se llama hombre» (6, 192). Pero, en el pensamiento de Nietzsche, en esta interpretación del hombre, entendido como el animal no fijado, reside un doble sentido. En primer término, esta constitución adquirida del hombre (*Menschen Gewordensein*), así concebido, es decir, su enfermedad, constituye un defecto funda mental; en segundo lugar, ello es, justamente, su valor peculiar.

La «enfermedad» se muestra en la circunstancia de que el desarrollo del hombre se fundamenta en errores radicales; solo ha llegado a ser «hombre» por ilusión y por falsas imaginaciones. «La bestia, en nosotros, quiere ser engañada… Sin los errores que yacen en el supuesto de la moral, el hombre hubiese seguido siendo un animal» (2, 65). Los errores, sin los cuales jamás hubiese nacido una humanidad, se reúnen en el «sentimiento fundamental de que el hombre es el único ser libre en el mundo de la no-libertad, de que es el eterno hacedor de milagros, el superanimal, el casi-Dios, el

sentido de la creación; el ser que se debe pensar como no expulsable, cual si fuese la clave del enigma cósmico» (3, 199). De ese modo, el hombre es «un animal complejo en su mentira artificial e impenetrable» (7, 269). La expresión de la enfermedad del hombre «en oposición al animal, en el que todos los instintos existentes bastan para el cumplimiento de tareas por completo determinadas», significa que en él, en el «no-fijado», en el ser capaz de complejísimas posibilidades, todo «pulula en apreciaciones contradictorias y, por consiguiente, en impulsos que se contradicen» (15, 335).

Sin embargo, aquello que enferma al hombre constituye, al mismo tiempo, su valor. La misma enfermedad se hace portadora de valor. Por ejemplo, tratándose de una enfermedad específica del ser humano que, para Nietzsche, está representada por el tipo de sacerdote —enfermedad que él rechaza de modo tan radical— se añade el hecho de que solo sobre la base de esta forma sacerdotal del existir del hombre, esencialmente peligrosa, «el hombre ha llegado a ser un animal en general interesante y solo, en este caso, el alma humana se ha tornado profunda y mala, en el sentido superior de estas palabras. Y ellas son, incluso, las dos formas fundamentales, hasta ahora reconocidas del hombre, de su supremacía sobre el resto del reino animal» (7, 311). Y, ante todo, el fundamento de la enfermedad constituye la grandeza del hombre. En efecto, ¿de dónde proviene el hecho de que él sea más enfermo, más inseguro, más cambiante y menos fijo que cualquier animal? «Seguramente, el hombre ha sido más osado, ha innovado más, ha desafiado más y ha provocado al destino más que todos los demás animales juntos. Él, el gran experimentador que experimenta consigo mismo, el insatisfecho, el insaciable que lucha con el animal, con la naturaleza y con los dioses para llegar al dominio último; él, el por siempre indomable, el eternamente vuelto al futuro» (7, 431).

Por eso, si alguna vez pudo decir que «el hombre no constituye progreso alguno frente al animal» (15, 205), el peculiar cuidado de

Nietzsche, en relación al hombre que no es propiamente hombre, consiste en que ese hombre no pueda volver a convertirse en animal (es decir, que obedezca a un tipo determinado y fijo de la existencia dada); en que suceda el «empequeñecimiento del tipo hombre —reducido a un término medio—»; en que, osando elevarse sobre su civilización, en verdad naufrague; en que «por el desarrollo de todas las virtudes por las cuales crece un rebaño, el hombre se haga un animal doméstico», y en que, quizá, el animal «hombre», de ese modo, sea fijado (14, 66 *sq.*).

Aquello en que Nietzsche piensa con semejantes características del hombre, no siempre es unívoco. En el ropaje del lenguaje objetivante, propio de una existencia dada, al diferenciar al hombre del animal, Nietzsche acertó, justamente, con los límites de esa existencia dada, por los cuales el hombre, en cuanto hombre, se opone a toda otra existencia dada. Aquello que en el hombre podría parecer que fuese indeterminado, no-verdadero, enfermo y perdido, constituye, precisamente, la posibilidad de un origen propio, que se sustrae a una consideración objetivante, puesto que esta, como tal, la fijaría. Pero el filosofar de Nietzsche se dirige a un origen que solo se sirve del saber y del método psicológico como de un medio.

El hombre entendido como un ser originariamente cambiante

El hecho de que «el hombre» sea «el animal todavía no fijado» significa su posible capacidad, casi ilimitada, de cambiar. Dicha capacidad tiene su primer impulso, como origen, en el hombre mismo, puesto que este se quiere producir a sí mismo en la existencia dada. Pero, psicológicamente, ese origen es visible como existencia dada y el ser humano, que procede de él, solo se puede advertir a sí mismo en las opiniones, en las apreciaciones, en las posiciones teleológicas efectivas y determinadas, así como también en la regularidad de los sucesos y de las transformaciones que se

derivan de dicha existencia. Todos los caracteres mencionados se hallan en posibilidades opuestas. La capacidad de no estar fijado, permite que un impulso se oculte por detrás de otro y posibilite la transmutación del uno en cualquier otro opuesto. En este punto se despliega la grandiosa psicología de Nietzsche, que es una psicología desenmascaradora, en cuyo tratamiento fue un maestro. Toda ulterior psicología de una índole semejante depende de ella y de la de Kierkegaard. (Y, con frecuencia, al desprenderse del contexto en el cual Nietzsche la trataba, la psicología posterior se ha falsificado, volviéndose una trivial repetición o convirtiéndose en algo prácticamente utilizable). Una visión conjunta de los lineamientos de dicha psicología tendrá que reducir la riqueza que ella tiene en Nietzsche a algunos concepto decisivos.

El esquema dentro del cual acontece esa comprensión psicológica está, en primer lugar, en la siguiente relación fundamental: al verse, al valorarse, al engañarse acerca de sí mismo y al configurarse a sí mismo el hombre se pone a sí mismo. En segundo lugar, ese esquema se encuentra en la eficacia de los impulsos y en los modos de sus transformaciones.

1. El referirse a sí mismo

Es casi imposible verse a sí mismo. Parece ser inevitable que veamos mejor lo que está fuera de nosotros que lo que nosotros mismos somos y que todo cuanto en nosotros sucede. Al hecho de que alguien sepa lo que quiere y que conozca lo que ha hecho, Nietzsche lo llama «antigua y falsa ilusión» (4, 116 *sq.*). También a los demás hombres solo los podemos ver mal: «siempre estamos demasiado próximos por algunos pasos; y, frente a los más próximos, demasiado lejos, también por algunos pasos. Por eso, lo juzgamos globalmente, como a nosotros mismos, y según rasgos o acontecimientos singulares, ocasionales y de poco valor» (3, 187). El modo según el cual nos vemos solo surge, en ínfima parte, de la realidad de nuestro ser y de nuestra conducta; antes bien, esa visión

nos es sugerida por los otros. Para ello, únicamente «los poetas y los artistas nos proporcionan esquemas» (5, 107 *sq.*).

A pesar de no conocernos, constantemente nos valoramos a nosotros mismos. Dicha valoración acontece, en primer término, entre los polos de una creencia en sí y de una desconfianza en sí. Pero solo «pocos tienen fe en ellos mismos». Para algunos, tal fe es una «ceguera útil»; «los demás la deben adquirir: todo cuanto ellos hacen de meritorio constituye, fundamentalmente, un argumento en contra del escéptico que los habita. Son los grandes insatisfechos de sí mismos» (5, 216). Es decir, siempre tratan de justificar la fe en ellos mismos porque viven regidos por altos criterios. Pero todo eso es extraño. Antes bien, lo que en general está extendido es «la desconfianza íntima»: ella constituye el fundamento «del corazón de todos los hombres y de todos los rebaños dependientes». Solo se puede vencer la desconfianza por afirmaciones que vienen de fuera, es decir: «por el brillo solar del buen nombre y por otras confirmaciones semejantes» (7, 148). No nos debemos engañar acerca de semejante desconfianza en nosotros mismos, propia de la mayoría de los hombres, porque a veces ella no actúe de modo inseguro y tímido, sino con una exaltada autoconciencia: «hay que embriagarse para no temblar» (3, 46).

En segundo lugar, la autovaloración se cumple entre los polos de un aprecio por uno mismo y de un desprecio por uno mismo. Quien se desprecia a sí mismo se avergüenza en el fondo de su existir; envenenado por sí mismo caerá en un estado habitual de animadversión (5, 308 *sq.*). «Quien está insatisfecho de sí mismo, de continuo se hallará dispuesto a vengarse: nosotros seremos las víctimas de semejantes hombres». Por eso, para la vida en común de todos, «una cosa es necesaria: que el hombre alcance a estar satisfecho de sí mismo» (5, 220). Sin embargo, siempre existen restos de cierto aprecio por sí mismo. «Quien se desprecia a sí mismo, siempre se apreciará, al menos, como despreciador» (7, 95). El peculiar aprecio por sí mismo, empero, constituye el carácter fundamental del hombre noble (7, 266 *sq.*). El modo como en la

mayoría el aprecio de sí mismo, a diferencia de la conciencia de ese aprecio, está arraigado en el ser del noble, consiste en que no se dirige a la propia existencia total y dada (*Gesamtdasein*), sino a la propia posibilidad: «cada uno tiene su buen día; en él encuentra su yo superior». Los hombres tienen tratos diversos con este yo superior: muchos «llegan a ser actores de ellos mismos»… «muchos le temen al yo superior, porque este les habla sentenciosamente» (2, 400). Si, por fin, a partir del autoaprecio se llega, mediante la intimidad de su sentido, a la autoadmiración, el yo se pierde. «Nada queda aún del hombre más rico, si este se admira a sí mismo; si se contempla a sí mismo se convierte en su servidor y en su admirador y no puede hacer más que obedecer, es decir, más que imitarse a sí mismo» (11, 297).

La imposibilidad de poderse ver a uno mismo, junto con los impulsos a autovalorarse, que podrían proporcionar un saber, nos hacen vivir constantemente dentro de un engaño de nosotros mismos. Tal engaño oculta la propia realidad de muchos modos. 1. El lenguaje determina el esquema bajo el cual nos vemos. Puesto que, la mayor parte de las veces, las palabras son nombres que designan estados extremos y puesto que, cuando cesan las palabras, también acaba, la mayor parte de las veces, para nosotros, el reino de la existencia dada, no seremos todo lo que parecemos ser según los estados para los cuales, únicamente, tenemos conciencia y palabra (4, 115 *sq.*). 2. Inconscientemente buscamos los principios adecuados a nuestro temperamento: «nuestro pensamiento y nuestro juicio se deben convertir, con posterioridad, en causas de nuestro ser» (2, 392). De este modo, nos interpretamos intelectualísticamente. 3. Del éxito deriva el engaño. «Con frecuencia el éxito le confiere a un hecho el pleno brillo de la buena conciencia moral; el fracaso extiende las sombras del remordimiento sobre la acción más digna de aprecio». Con anterioridad, «los motivos y las intenciones rara vez son claros y lo suficientemente simples, y a veces aun la memoria se parece turbar por el éxito de la acción» (2, 83). 4. La imagen de nuestro pasado nos suele ser agradable: «Se olvidan

muchas cosas del propio pasado y, de intento, se las pone fuera de sentido. Continuamente trabajamos en este autoengaño» (3, 33). 5. El modo como los demás piensan sobre nosotros, nos afecta. «Lo que sabemos de nosotros mismos no es, para dicha de nuestra vida, decisivo… Cierto día surge lo que los demás saben de nosotros (o creen saber) y entonces reconocemos que eso es más poderoso» (5, 87).

La consecuencia de los engaños sobre nosotros mismos está en que el yo para el cual vivimos conscientemente, no es, en absoluto, nuestro yo real. La inmensa mayoría vive la propia vida «solo para el fantasma del ego… en virtud de lo cual, todos juntos, viven dentro de una niebla de opiniones impersonales, de apreciaciones arbitrarias y, por así decirlo, poéticas… Esta niebla de opiniones vive casi independientemente de los hombres a quienes ella rodea: en tal bruma yace la inaudita eficacia de los juicios generales acerca del “hombre”» (4, 99).

Aunque el hombre no se vea a sí mismo y aunque esté aprisionado por el autoengaño, cuando trata de conocerse a sí mismo, puede, sin embargo —viviendo en una incesante relación consigo mismo y dentro de estimaciones de valor— configurarse a sí mismo. Tal autoconfiguración parece constituir la suprema posibilidad del hombre. En el hombre lo creado y lo creador están reunidos" (7, 181). El primer paso está en el autodominio, cumplido diariamente. «Por la falta de autodominio en lo más pequeño, se desmorona, en lo más grande, la capacidad de dominarse. Los días se utilizan mal y se tornan peligrosos para los próximos si, por lo menos alguna vez, no se rehúsa algo en lo pequeño» (3, 357 *sq.*). La vehemencia siempre pretende desbordar al autodominio. Nietzsche ofrece un desarrollo de los métodos según los cuales se debe combatir semejante vehemencia (4, 103-106). El saber de lo acontecido y el plan de todo hacer son indispensables, siempre que el autodominio se cumpla de un modo total. Expresado con una imagen: «no solo debes comer con la boca, sino también con la cabeza, a fin de que la glotonería de la boca no te haga perecer» (3, 142). De ese modo,

el autodominio no impide el riesgo de no poder confiarse a ningún libre aleteo — como si fuese una constante actitud defensiva que tuviera que armarse en contra de uno mismo. Trátase, por lo contrario, de introducir la soltura, dentro y en el acto del autodominio. «En efecto, es necesario que nos podamos perder durante un tiempo, si queremos aprender algo sobre las cosas que no somos nosotros mismos» (5, 234 *sq.*). «El autodominio convertido en autoviolencia es ruinoso: expresa la crueldad de la voluntad de poder que se hace padecer a sí misma mediante el placer de causar padecimiento» (7, 384). Los griegos, en cambio, fueron prudentes cuando establecieron el orden en lo que mide. Ellos «aceptan lo demasiado humano como inevitable y prefieren, en lugar de calumniarlo, darle cierto derecho de segunda clase, mediante el orden de los usos sociales y del culto. Se permitían una descarga moderada de lo malo e inquietante y no se aspiraba a su completa aniquilación, les bastaba con que lo malo se moderase, sin convertir todo en asesinato o en algo interiormente venenoso» (3, 116 *sq.*).

2. Los impulsos y sus transformaciones

El hombre apenas conoce los impulsos que de continuo lo mueven. Solo tiene nombres para los más groseros. Su número y su fuerza, su flujo y reflujo, su juego y su contrajuego y, ante todo, las leyes de su nutrición, permanecen hechos desconocidos. Por eso, dicha nutrición sigue siendo obra del acaso; las vivencias cotidianas aportan su botín, ora a un impulso, ora a otro. Nuestras experiencias constituyen medios de nutrición esparcidos con ciega mano: todo impulso considera a cada acontecimiento del día según el modo como lo pueda usar para su propio fin. El impulso, por su sed, palpa, por así decirlo, cada uno de los estados en que el hombre cae (4, 120 *sq.*).

Cuando les es posible, los impulsos actúan sin resistencia. Sin embargo, la mayor parte de las veces, su satisfacción está impedida

por situaciones reales. Las situaciones provocan o constriñen al hombre, de tal modo que este impide u oprime a los propios impulsos. Pero los impulsos insatisfechos encuentran salida.

La opresión de los mismos modifica el estado y la esencia del hombre. «Todos los instintos que no se pueden descargar hacia afuera se vuelven hacia adentro — con ello crece en el hombre lo que más tarde se llamará «alma». En el caso en que la descarga del hombre haya sido impedida desde afuera, el mundo íntimo en su integridad, originariamente delgado, como tendido entre dos pieles, se hincha y aumenta, alcanzando profundidad, amplitud y altura» (7, 380).

Puesto que el impedimento es origen, tanto del acrecentamiento del alma y de las creaciones del espíritu, como también de las perversiones de las falsificaciones, su característica tendrá que obrar a veces de modo afirmativo y constructivo; otras veces, de modo negativo y desenmascarador.

Un ejemplo de la acción positiva del impedimento de un impulso está, para Nietzsche, en sustraerse a la tendencia de creer en Dios al instinto que configura a Dios según la necesidad de un guardián y amigo. «Hay un lago al que cierto día se le prohibió fluir, y se levantó un dique en el lugar en que antes fluía: desde entonces, el lago constantemente se eleva… quizá el hombre ascendiera siempre si dejara de fluir hacia Dios» (5, 217). Un ejemplo del efecto negativo es el siguiente: «Tener una idea de venganza y llevarla a cabo, significa estar afectado por un violento aunque pasajero ataque de fiebre; pero, tener una idea de venganza, sin poseer la fuerza y la valentía de cumplirla, significa soportar un envenenamiento del cuerpo y del alma» (2, 80). Lo que constituye el fundamento del desarrollo del alma humana —el impedimento— es, al mismo tiempo, el fundamento de los engaños, de las degeneraciones, de las enfermedades y del envenenamiento del alma. Ocurre así, en virtud de las transformaciones operadas por los impulsos impedidos. En estas consideraciones psicológicas predomina de una manera

absoluta el aspecto negativo. Ante todo Nietzsche desenmascara los disfraces del sentimiento de poder, del resentimiento de los impotentes, que honran los ideales para procurarse indirectamente, y a través de los mismos, una superioridad. Nietzsche diferencia, de acuerdo con sus tipos psicológicos generales, las siguientes transformaciones:

a) La *satisfacción en lo irreal*. El hambre no se satisface con alimentos soñados; pero la mayoría de los impulsos así lo hacen. No solo nuestros sueños tienen el sentido «de compensar, hasta cierto grado, la ausencia accidental de nutrición durante el día»; también la vigilia —aunque no permite la misma libertad de interpretación que la vida soñada— tiene la capacidad de dar sentido. «Según que este o aquel impulso haya llegado, en nosotros, a la cima, su resultado significará, para nosotros, esto o aquello» — y, según la clase de hombres que seamos, el resultado será por completo diferente. Nuestras vivencias son «mucho más lo que depositamos en ellas que lo que en ellas hallamos: el acto de vivir íntimamente (*Erleben*) es un acto de invención» (4, 121-124). De acuerdo con la modalidad de los «alimentos soñados», se despliega todo un mundo diverso de símbolos: lo que las cosas y las representaciones son, simbólicamente, para nuestro vivenciar, se transforma en realidad engañosa.

b) *La descarga de las tensiones por caminos inmoderados*. Cuando a los impulsos no solo les falta su objeto natural, sino que el hombre, por debilidad e impotencia, es incapaz de alcanzar la realidad por él deseada y de llegar a ser él mismo lo que quisiera ser, nace una tensión en el alma de efecto venenoso. Ella trata, entonces, de descargarse en alguna realidad palpable, la cual será, necesariamente, un sustituto: o se dará como insulto de rebelión o como acción destructora. «También el alma debe tener determinadas cloacas, por las cuales hacer correr sus inmundicias. Para ello le sirven las personas, las relaciones, las clases sociales, o la patria, o el mundo o, finalmente el amado Dios» (3, 228). Este desagüe en la infinita *médisance*, es todavía ingenuo. «Las

habladurías de los demás sobre nosotros no rigen con frecuencia para nosotros, en sentido propio, sino que son manifestaciones del despecho y de la desazón que provienen de motivos por completo diferentes» (2, 378). Pero, a menudo, la descarga puede ser más activa. «El hombre a quien algo le fracasa, prefiere llevar ese fracaso a la mala voluntad de algún otro, antes que al acaso. Pues se puede vengar de personas; en cambio, hay que tragarse las deformaciones del acaso» (2, 291). Nietzsche cree entender en el cristianismo paulino el modo según el cual esta transformación psicológica y la necesidad de su descarga se pueden apoderar del hombre entero. «Ya San Pablo pensaba en la necesidad de un sacrificio para que se suprimiera la profunda desazón de Dios, producida por el pecado; y, desde entonces, los cristianos no han cesado de descargar en una víctima el disgusto que sentían por ellos mismos, cualquiera que ella sea: el mundo, la historia, la razón, el goce o la calma paz de los otros hombres. Por sus pecados tiene que morir algo de bueno» (4, 89).

Nietzsche aplica esta psicología acerca de la descarga en acciones de reemplazo, aplicadas a realidades de sustitución, para comprender más de un criminal: el criminal no concibe su intención ni su acción, o las concibe falsamente, entendiéndolas mal (6, 52-54).

La psicología de Nietzsche entiende, finalmente, que el simple expresarse constituye una modalidad esencial, bienhechora e inofensiva de la descarga. El pueblo tiene razón al estar agradecido a los sacerdotes, «ante los cuales puede verter impunemente el propio corazón; a ellos les puede descargar sus secretos, sin cuidados, y sus males (pues el hombre que se comunica, se desprende de sí mismo; y aquel a quien alguien se ha “confesado”, olvida). En esto domina una grande y necesaria indigencia». Sin embargo, el alivio de la confesión no es unívoco. Justamente, con muchos temperamentos ocurre lo contrario; al expresarse a sí mismos llegan a plena amargura (3, 35).

c) *A la transformación de los impulsos groseros en otros más refinados*, Nietzsche la denomina sublimación. «Cuando un impulso se vuelve intelectual, recibe un nuevo nombre, un nuevo encanto y una nueva valoración. Con frecuencia, se opone como una contradicción al mismo impulso en su grado anterior» (12, 149). Para Nietzsche, por ejemplo, no existe «en rigor, ni un obrar no-egoísta ni tampoco una concepción por completo desprovista de interés: ambos casos solo son sublimaciones, entre las cuales el elemento fundamental parece haberse volatilizado, y solo se muestra como existente a la más fina observación» (2, 17). Por eso, Nietzsche habla de «hombres de sexualidad sublimada» (3, 52). En efecto, el impulso sexual, mediante el intelecto, es «capaz del mayor refinamiento. (Amor a la humanidad, culto a María y a los santos. Platón piensa que el amor al conocimiento y la filosofía son impulsos sexuales sublimados). Su antigua acción directa sigue permaneciendo» (12, 149). «El grado y la índole de la sexualidad de un hombre penetra hasta la más alta cumbre de su espíritu» (7, 95). Tampoco en el estado estético se anula la sensualidad, sino que solo se la transfigura (7, 419).

La sublimación se logra, únicamente, por el obstáculo. Durante «los períodos intercalados de coacción y de ayuno» el impulso aprende a plegarse y a someterse; pero, también, a purificarse y afinarse… Con ello también se ofrece una señal que explica aquella paradoja por la cual, justamente en el período cristiano de Europa…, el impulso sexual se ha sublimado hasta convertirse en amor (*amour-passion*)" (7, 119).

La mayor parte de las veces, Nietzsche concibe la sublimación como una mutación del impulso, sin expreso reconocimiento de un nuevo y propio origen de lo espiritual. Sin embargo, supone tácitamente dicho origen cuando dice: «El hombre que ha superado su pasión ha entrado en posesión del suelo más fecundo. Sembrar sobre el terreno de las pasiones superadas las semillas de las buenas obras espirituales, constituye la tarea más próxima y más urgente. La superación solo es un medio, no un fin. Si no se lo

estima de ese modo, rápidamente crecen todo género de malezas y de materias diabólicas sobre el suelo fecundo, pero convertido en terreno vacío; y, en seguida, se ponen a brotar en él con mayor plenitud e impetuosidad que antes» (3, 231).

d) *El olvido no solo constituye un acontecer automático de la memoria*, sino una condición de la vida para el logro de la elaboración psíquica de sus experiencias. «La capacidad de olvido no es, meramente, una *vis inertiae*… antes bien, es una facultad activa de obstaculizar y, en riguroso sentido, positiva. A esa facultad se le debe atribuir el hecho de que solo es vivido por nosotros, es experimentado y aceptado dentro de nosotros y entra en la conciencia —en el estado de digestión (debió llamárselo «absorción psíquica»)— en tan poca medida como la nutrición corporal (la absorción somática)… El hombre en quien está dañado este aparato obstaculizador, no concluye en nada» (7, 343 *sq.*). Además, la memoria actúa por impulsos que quieren conservarse: «la memoria solo nota hechos del impulso; solo aprende lo que en el objeto se trueca en impulso. Nuestro saber constituye la forma más debilitada de nuestra vida impulsiva; por eso, es tan impotente frente a la fuerza del impulso» (11, 281). Y, a la inversa, los impulsos, por su transformación, pueden impedir y falsear la memoria: «“*yo he hecho esto*”, dice mi memoria. “No puedo haberlo hecho”, dice mi orgullo, que sigue siendo inflexible. Por fin, la memoria cede» (7, 94).

Tratándose de tales transformaciones, Nietzsche observa que los mecanismos causales (*asociación* [2, 30], *hábito* [3, 214, 107; 253; 12, 148] y *fatiga* [3, 331; 356; 5, 238]) desempeñan cierto papel psicológico. Emplea involuntariamente la mayor parte de las posibles representaciones teoréticas de los mecanismos extraconscientes, sin desarrollarlos de manera metódica.

Considerando el obstáculo que se ejerce sobre los impulsos, se advierte que estos no se transforman. Además, son posibles tanto su domesticación como su extinción. Visto en grandes líneas, para Nietzsche se revela «la cultura de un pueblo en la domesticación

uniforme de los impulsos de ese pueblo» (10, 124). La fuerza de cada hombre consiste en la retención natural de los impulsos, sin pervertirlos con respecto a un fin. Además, Nietzsche considera la posibilidad de hallar el modo para que los impulsos desaparezcan sin residuo, al mostrar cómo, por la opresión del lenguaje y de los gestos, las pasiones mismas acaban por debilitarse (5, 82); o bien al proponerse la tarea de debilitar y de hacer desaparecer las necesidades que satisface la religión y que, ahora, debe satisfacer la filosofía (2, 45).

Nietzsche separa de dichos modos las diferentes clases de impulsos, según que ellos procedan del exceso de fuerza o del vacío, o según que siempre se los encuentre o se los halle periódicamente; o según que satisfagan, repitiéndose, necesidades permanentes; o bien —si las necesidades se desarrollan— que jamás se cumplan plenamente, porque la saciedad solo acrecienta el hambre y su esencia cambia al crecer. Los nombres de los impulsos son innumerables: necesidad de placer, necesidad de lucha, voluntad de poder; necesidad agonal, voluntad de verdad, impulso al conocimiento; necesidad de reposo, instinto gregario, etc. Nietzsche sabe que toda psicología de los impulsos es, al mismo tiempo, un signo del ser del psicólogo que la tiene por verdadera, lo mismo que significa el modo según el cual se le atribuye peculiaridad a un impulso. «En todas partes donde alguien vea, busque y quiera ver tan solo al hambre, al deseo sexual y a la vanidad —como si ellos fuesen los resortes únicos y propiamente dichos— allí, el amante deberá escuchar atentamente al conocimiento», pues, en este caso, está instruido sobre los hechos y las situaciones «por una cabeza científica colocada sobre un cuerpo de mono», por un «fino entendimiento de excepción puesto sobre un alma vulgar cosa que no es rara entre los médicos y los fisiólogos de la moral» (7, 45 *sq.*). Más adelante, el mismo Nietzsche redujo todos los impulsos a uno solo: la voluntad de poder. En él aparece, pues, tanto la esquematización 213 de una diversidad de los impulsos como la doctrina de una fuerza fundamental.

Estas indicaciones de las formas psicológicas delimitan un amplio dominio del pensar nietzscheano, que es capaz, en sí mismo, de formar un todo verdaderamente cerrado. Pero allí donde se podría reconocer de un modo presuntamente suficiente un término medio del hombre, se encontrará, para Nietzsche, la perspectiva de un plano que, por cierto, cultiva abarcándolo; pero, al mismo tiempo, sobrepasándolo. Justamente, este pensar pertenece a una de las pocas partes del mundo de Nietzsche que ha pasado a la conciencia general, mediante los representantes populares de una psicología capaz de descubrir.

Pero, en Nietzsche, la autoaclaración lograda por el esquema de la psicología de los impulsos solo constituye, de hecho, un motivo dentro del todo de la relación que el hombre tiene consigo mismo. En verdad, sin aquella aclaración, el hombre sigue siendo un ser confuso e impuro: mediante ella, empero, no alcanza, en modo alguno, a ser libre, sino que naufraga al abandonarse a lo que es susceptible de ser psicológicamente sabido. Al atravesarlo guiado por un nuevo fin, a partir de un impulso que cambia súbitamente el dominio de la cognoscibilidad en un reino de libertad, que transforma la visión psicológica en obrar íntimo, el hombre llega a sí mismo. Tales pasos ulteriores corresponden a los deseos de Nietzsche. Pero, para andarlos verdaderamente, es necesaria una psicología reveladora, entendida como «escuela de la sospecha» (2, 3). Ella educa la desconfianza, y constituye el campo que se debe recorrer.

En la psicología de los impulsos no se concibe qué sea el hombre, entendido como presunto ser y acontecer. El ser propiamente dicho del hombre no es, porque al ser este lo que ahora es, no se repite y, por eso, solo se somete a las reglas de una mutabilidad psíquica.

EL HOMBRE QUE SE PRODUCE A SI MISMO (LA MORAL)

El hecho de que la mutabilidad del hombre no se agote en la variación propia de su existencia dada, según leyes naturales, significa su «libertad»: el hombre cambia por sí mismo.

Toda la historia muestra que tal cambio se ha producido por la moral. Se llama moral a las leyes a que se someten los hombres en su actividad y en su conducta íntima, de modo que solo así llegan a ser lo que son. El mundo actual se da como reconociendo la moral cristiana. Aquel cuya fe vacila, admite, sin embargo, «la moral», como si esta fuese algo obvio. La modernidad, al tornarse atea, cree tener en la moral un terreno sólido que la sostiene y le permite vivir según las leyes de la misma.

Nietzsche ataca la moral en cada una de las formas que le salen actualmente al encuentro, pero no lo hace para quitarle las cadenas que sujetan a los hombres, sino, más bien, para impulsarlos, mediante una carga más pesada, a que lleguen a una jerarquía superior. Se le hace tener conciencia del significado de la cuestión acerca del valor de la moral. En todas las fases de la filosofía (aun entre los escépticos), la moral rige como el valor supremo (15, 431). En todas ellas dominaba cierta igualdad de creencias (14, 410). «Quien abandona a Dios, se atendrá, de manera tanto más firme, a la fe en la moral» (15, 155). Por eso, una vez planteado, el problema moral tendrá, para Nietzsche, una radicalidad que, a su parecer, pondrá en cuestión a todo cuanto desde milenios había sido indiscutido y de suyo comprensible.

Al atacar y al negar lo que vivía como ley moral y como libertad en la autoconciencia humana, Nietzsche quiso concebir, dentro de nuevas exigencias, al ser auténtico del hombre. Lo que llama libertad, llegó a ser, para él, «creación». En el lugar del deber ser, puso a la «naturaleza»; en el puesto de lo que los cristianos denominaban gracia y redención de los pecados, puso la «inocencia del devenir»; en lugar de lo que, en general, es universalmente válido para los hombres, ubicó la individualidad histórica.

El ataque a la moral

El ataque siempre está determinado por lo que Nietzsche concibe como moral. El objeto al que —entendido como moral— se opone es, en primer lugar, el hecho de la multiplicidad de las morales y la posibilidad de investigar su origen; en segundo lugar, la pretensión de incondicionabilidad a que pretenden las exigencias morales.

La multiplicidad de las morales y el origen de las mismas. El hecho de la pluralidad de las morales parece despojar a cada una de ellas de su presunta validez universal. El ser peculiar de toda moral significa que no se puede reducir ningún grupo de juicios morales a la Existencia del género «hombre», «sino a la existencia de pueblos, de razas, etc.; y, por cierto, de pueblos que se quieren afirmar contra otros pueblos; de clases sociales, que se quieren limitar estrictamente frente a otros estratos inferiores» (13, 141). Por tanto, toda moral determinada solo constituye, al mismo tiempo, una posibilidad histórica y particular; es decir, una posibilidad que, entre otras, ha llegado a ser históricamente real.

Sin embargo, Nietzsche no utilizó este argumento para rechazar a la moral en general. En su particularidad histórica, la exigencia moral podría ser, para los hombres que viven en determinado instante, una obligación que se les impone y que está justificada. Pero no se necesita renunciar a la validez universal de una ley que rigiese para los hombres en cuanto hombres, sino solo a la validez universal e intemporal de determinados contenidos, mientras que sigue siendo intacta y permanece abierta a la amplitud de sus posibilidades la exigencia de una legalidad en general, entendida esta como concordancia, no expresada de modo concreto, con el origen del hombre en cuanto hombre.

Hay que distinguir entre el obrar moral y el juicio moral sobre el obrar. Nietzsche rechaza de plano la verdad de este juicio. La observación psicológica del origen de tales juicios es, en él, inagotable. Desenmascara el goce de hacer el mal, la manifestación del impotente instinto de venganza, el hábito de la íntima

autoadmiración, el placer del sentimiento de poder, el engaño de toda rebelión moral, el patetismo moral en su pretensión de justicia, etc. Lleva a cabo su grandioso «sarcasmo sobre toda actual moralización» (14, 405).

Esta psicología, que trata del enjuiciamiento moral común y de la verdad capaz de educar a todos, propia de ella, no necesita, en modo alguno, acertar con la moral misma. El enjuiciamiento moral —sobre todo, el de los demás— sería imposible, aun cuando pretendiese poseer una validez definitiva; pero la moral misma, junto a dicho enjuiciamiento, podría seguir teniendo una realidad inteligible tanto más decisiva.

La moral tratada en Europa como válida es, según Nietzsche, la de Sócrates y la moral judeocristiana, idéntica a la primera. Al descubrir su nacimiento, la ataca. Ella sería la «suma de las condiciones de conservación de una especie humana pobre, a medias o por completo fracasada» (8, 321). La denominó moral de los esclavos. También los impotentes poseen una propia voluntad de poder: es «el instinto del rebaño contra los fuertes y los independientes; el instinto de los que sufren, de aquellos a quienes les va mal contra los felices; el instinto del término medio contra las excepciones». Todos ellos encuentran en la moral el medio de ser señores, el medio de crearse un poderío íntimo y también externo, a pesar de la impotencia (15, 345). En efecto, cuando rigen esos valores morales —que, en el fondo son las apreciaciones axiológicas de quienes están desvalorizados y los modos de conducirse propios de los que se protegen con semejantes valores— la propia existencia dada obtiene un valor encumbrado y, desde ella, se desvaloriza todo existir poderoso y brillante. «La rebelión de los esclavos de la moral comienza cuando el resentimiento mismo se hace creador y engendra valores» (7, 317). Ahora bien: cuando los fuertes y los bien constituidos, que siempre son minoría, aceptan esas valoraciones de la muchedumbre, los poderosos se someten a los que en sí mismos son impotentes.

Aunque semejantes argumentaciones, que provienen del origen de las morales, parecen aniquilar, en todos los sentidos, la validez de una moral, Nietzsche sostiene, en contra de ellas, lo siguiente: «Quien haya visto las condiciones bajo las cuales ha nacido alguna estimación moral, no habrá alcanzado al valor de la misma. Este todavía es desconocido, por más que se sepa bajo qué condiciones nació» (13, 131).

Pero no por eso se ha restablecido la existencia de una moral válida en absoluto, sino que se debe decidir de otro modo acerca del valor de una moral. En efecto: si «en sí misma ninguna moral tiene valor» (8, 146), si con el concepto de moralidad «no se alcanza todavía el valor del hombre» (16, 294), los juicios negativos sobre la moral solo serán posibles si se admite el supuesto de un valor positivo a cuyo criterio los juicios se sometan y rindan. Trátase de la cuestión de saber en qué sentido y con ¡qué fin Nietzsche lleva a cabo la destrucción de la moral. I Dice que es para alcanzar «un poderío que en sí mismo sea el más alto posible y un esplendor del tipo humano» (7, 294; 16, 305). Pero tal exigencia —cuando aparece con una seriedad semejante a la de Nietzsche— es, ella misma, tan decisiva y absoluta como la de cualquier moral. Por eso, un ataque semejante a la moral ya no lo es a la moral en general, sino a una moral determinada por otra.

En lo que, de un modo particular, concierne a la derivación de la moral cristiana a partir del resentimiento, se debe aclarar el modo según el cual, por una parte, muchos fenómenos particulares que aparecen en el mundo cristiano son, en verdad, comprensibles por ese camino; pero, por otra parte, al modo según el cual las apreciaciones morales, mal empleadas en el resentimiento, solo estarán, en los casos que vienen de otro origen, para que se puedan someter a esas perversiones. El mismo Nietzsche —asombroso hecho— se detiene ante Jesús (8, 256 *sq.*), en quien todo es auténtico, sin falsedad; todo es la realidad de una práctica vital, «En el fondo, solo hubo un cristiano y murió en la Cruz» (8, 265) y la «ironía de la historia universal» consiste en «que la humanidad se

arrodilló ante lo contrario de aquello que constituyó el origen, el sentido y el derecho del Evangelio» (8, 262).

En el ataque de Nietzsche a la moral, por tanto, está supuesto, en primer lugar, un valor que vale por encima de toda moral particular; es decir, se supone el origen de la moral propia de Nietzsche y, en segundo lugar, queda abierta la posibilidad del auténtico origen de una moral que luego fuera falseada.

La pretensión incondicionada de la moral. Nietzsche tiene ante sí, en forma religiosa y filosófica, a la moral que atribuye a sus exigencias un valor incondicionado y que considera a su contenido como universalmente válido. Desde el punto de vista del cristianismo, la moral está fundada sobre el mandamiento de Dios. «El cristianismo presupone que el hombre no sabe ni puede saber lo que para él es bueno o malo: cree en Dios, en el único que lo sabe. La moral cristiana es una orden; su origen, trascendente. Está más allá de toda crítica: solo tiene verdad en el caso de que Dios sea la verdad: se sostiene y cae con la fe en Dios» (8, 120). Desde el punto, de vista filosófico, la moral se funda sobre sí misma, en tanto facultad de la razón. No se fundamenta al derivarse de otra cosa, sino por una interiorización pensante de su origen en el ser suprasensible del hombre. Por eso, no oye a la ley como un mandamiento de Dios, sino como su propia exigencia. En ella coincide consigo mismo y con todo ser racional. En la moral no aparece la existencia dada del hombre, entendido como ser natural específico que, necesariamente, es lo que es, sino su origen trascendente.

Nietzsche no solo niega que, objetivamente, existan acciones morales (tal como Kant lo negara, puesto que la justicia de una acción solo testimonia la legalidad, pero no necesariamente la moralidad) sino que también rechaza el sentido y la validez de la exigencia moral íntima de obrar en concordancia con la ley (si ello ocurriera realmente en algún lado). (Por tanto, si la moralidad es real o si se produce, más bien, por motivos que derivan de la utilidad, de

las inclinaciones o del medio para lograr otros fines, es algo que, según Kant, jamás se podría establecer de hecho; es decir, de un modo objetivo y empírico). Además, Nietzsche no solo rechaza la validez universal de los contenidos particulares de las exigencias morales, sino la ley de la legalidad del obrar, entendida como el obrar moral mismo. Nietzsche combate el carácter incondicionado de la moral, sea en su forma religiosa derivada o en la filosófica, en sí misma más originaria, con las siguientes argumentaciones:

1. El carácter ajeno a la realidad, propio de la moral. Si la moral es incondicionada, sus exigencias regirán de modo absoluto. Su contenido no se podrá hallar ni oír como un hecho empírico, sino como un hecho inteligible. Nietzsche afirma, en contra de esta tesis, que no hay hecho moral alguno: la moral solo es la interpretación de ciertos fenómenos, o, dicho con más precisión, una falsa interpretación (8, 102). Expresado de otro modo: «No hay fenómeno moral alguno, sino solamente una interpretación moral de los fenómenos» (7, 100). Lo moral no tiene nada que ver con lo «en sí», sino que es opinión (11, 35). Solo pertenece al mundo del fenómeno (14, 366).

Si la moral solo es una interpretación, algo tendrá que ser interpretado por ella. Pero ¿qué debe ser lo que, de ese modo, se interpreta moralmente? Nietzsche responde, por ejemplo: «la moral es un lenguaje que designa afectos» y estos afectos constituyen, a su vez, un lenguaje por señas de las funciones de todo lo orgánico (13, 153). Es cierto que, ya tempranamente, Nietzsche se preguntaba si —como ocurre con los ensueños y con otros fenómenos psicológicos— «también nuestros juicios y apreciaciones morales solo serían imágenes y fantasías de un proceso fisiológico desconocido por nosotros» (4, 122 *sq.*). Más tarde, responderá que se ha habituado "a ver en todos los juicios morales una especie de grosero lenguaje por señas, en cuya virtud se podrían comunicar ciertos hechos fisiológicos del cuerpo viviente (*Leibes*)" (13, 163 sq.). A lo que Nietzsche expresa de ese modo, es decir, estrechado en una fórmula biológica, dentro de un contexto más amplio, se

denominaría la realidad, la efectividad o la naturaleza. La moral es, para él, un modo de interpretar la realidad, la efectividad, la naturaleza. En su ataque deduce que los juicios morales pasan de largo ante la realidad y, de esa manera, nos seducen: nos convierten a nosotros mismos en seres irreales y falsos. La moral «se apresura a engañarnos sobre la naturaleza; es decir, a dejarnos conducir por ella, embaucándonos, como si nosotros la condujésemos» (11, 213). En lugar de ser señores de la naturaleza de un modo natural, la moral —al retenernos en imaginaciones— nos hace caer en una realidad no vista ni querida por nosotros, de tal modo que mientras obramos moralmente fracasamos en lo efectivo, en lo que nos es realmente posible, y permitimos que «el azar se convierta, para nosotros, en ley» (11, 310).

Puesto que la moral, ajena a la realidad, está encerrada en un irrealismo que se funda en un principio moral, también la filosofía moral solo podrá ser, para Nietzsche, una imaginación ocupada en imaginaciones: «en la evolución entera de la moral no emerge verdad alguna. Todos los elementos del concepto son ficciones; toda psicología, falsificaciones; todas las formas de la lógica, así introducidas en este reino de la mentira, sofismas. Los filósofos de la moral se caracterizan por la completa ausencia de toda limpieza» (15, 455).

En este ataque de Nietzsche se presupone, en primer término, un saber posible de lo que sea la efectiva realidad y la existencia de la realidad, de tal modo que yo pueda tratarla como dada sin más. En el todo de la filosofía de Nietzsche, sin embargo cualquier realidad solo es interpretación (cfr. pág. 243 *sq.*, 367 *sq.*), el modo de ser interpretado, fuera de cuya complejidad ilimitada no hay otra cosa. De la conciencia de la realidad efectiva, solo tengo un modo: la conozco; pero como un existente que está fuera de mí.

En segundo lugar, Nietzsche presupone el valor absoluto de la realidad efectiva o naturaleza. Sin embargo, no se puede atener a

dicho valor, porque, para él, todo valor solo puede ser el de una realidad, entendido como manera de su interpretación.

Cuando el ataque de Nietzsche se aclara en lo particular, mediante la fundamentación de la moral por su carácter ajeno a la realidad, dicho ataque acierta, con verdad psicológica, en ciertos modos de conducirse que se dan «moralmente», o acierta en la disparidad —que siempre acompaña a todo obrar humano— entre lo que es pensado y querido y lo que, como consecuencia del hacer, acontece fácticamente; o acierta con el modo irresponsable del obrar según principios, lo cual funda la desgracia de una ciega aspiración al sacrificio, solo calmada por la confianza en el éxito de Dios. Pero dicho ataque no acierta, en cambio, con la raíz del sentido de la incondicionalidad que mueve a los hombres en su hacer. Por eso, siempre se debe distinguir en el pensamiento de Nietzsche entre la verdad psicológica de algunos fenómenos singulares de la existencia humana dada, y las afirmaciones filosóficas relativas a la cuestión de la verdad del origen mismo.

Cuando la moral ha sido atacada en su raíz, esa cuestión apunta, en sentido propio, hacia tal origen.

2. La moral como lo antinatural. La incondicionalidad de la moral significa que ella debe ser en virtud de lo moral, es decir, que no se justifica por otra cosa mediante la cual la moral sería, sino que ella mide, en sí misma, a toda la existencia dada, según que esta la acepte o la rechace. Pero si «la moral en virtud de la moral» afirma el valor último de ella misma, no solo, según Nietzsche, se pondrá bajo su completo y admitido irrealismo, sino que llegará a ser a costa de la desvalorización de lo real mismo. Este no puede subsistir frente al criterio de lo moral: por eso, a partir de esa norma, es juzgado como lo absolutamente inmoral, por tanto, como lo no valioso, como lo que no debe ser. A semejanza de lo que ocurre con «lo bello en virtud de lo bello» y «lo verdadero en virtud de lo verdadero», también «lo bueno en virtud de lo bueno» será una «forma maligna de mirar lo real» (15, 362-363). «Pues la vida,

constante e inevitablemente, tiene que ser maltratada por la moral (en particular, por la cristiana, es decir, por la moral incondicionada), ya que la vida es algo esencialmente inmoral» (1, 10).

Según Nietzsche, las diferencias morales axiológicas y las jerarquías están, por cierto, justificadas, pero solo en tanto jerarquías de lo realmente vivo. Como tales, aparecen las condiciones de la existencia dada y del acrecentamiento de una vida particular cualquiera. Pero, como revelaciones de un mundo superior, único mundo que podría ser incondicionado, la jerarquía se opone a la vida (15, 362-363) y alcanza un carácter que la destruye. Exigir que todo sea moral «significa quitarle a la existencia su carácter grandioso; significa castrar a la humanidad y reducirla a una pobre sombra chinesca» (15, 120).

Sin embargo, el ataque a la moral, basado en la idea de que ella es «antinatural» (8, 84), se anula en Nietzsche porque, en oposición directa a tal ataque, denomina a la moral «un trozo de naturaleza» (14, 70). Todo es naturaleza, aun lo que se le parece oponer. La naturaleza consiste en la diversidad de las formas de su existencia dada. Para cada moral rige lo siguiente: «Es un fruto por el cual conozco el suelo sobre el que ella crece» (15, 334). La moral se convierte en una mera situación de hecho de la opinión que parte de cierta especie determinada de hombres: no es origen, sino consecuencia (15, 382-383). Pero, de ese modo, ella misma será un producto de la naturaleza. Por eso, en cada una de sus formas, la moral —en cuanto consecuencia de un tipo de hombre— se debe considerar como un fenómeno de la naturaleza. Este modo de concebir la moral —primero como antinatural y luego como naturaleza— parece quedar anulado. Al querer rechazar toda «incondicionalidad», Nietzsche solo tendría éxito porque partiría de una nueva incondicionalidad. Él mismo sabe que, inevitablemente, ocurre así. Cuando situamos algo dentro de una apreciación incondicionada de valor, sentimos moralmente y, a la inversa, cuando sentimos moralmente, trataríase de algo incondicionado. «No es posible aceptar de modo alguno un sentimiento moral

relativo: es esencialmente incondicionado» (12, 82). Puesto que Nietzsche opone, de un modo incondicionado, la incondicionalidad de la moral a la estimación del valor de la «naturaleza», hace, justamente, lo que rechaza: cumplir una apreciación absoluta de valor. El presupuesto de la «moral absoluta: mi apreciación del valor es la definitiva», sigue existiendo, involuntariamente, también en Nietzsche, aunque él haya reconocido semejante circunstancia.

El doble círculo

Los ataques a la moral, cuyas argumentaciones son unívocas, pueden perder su eficacia convincente cuando las aproximamos a la totalidad de otras posiciones de Nietzsche. Una problematización de nuevo sentido, diferente al de esos ataques unilaterales, acontece por el planteamiento nietzscheano de un círculo necesario. En primer lugar, afirma que la moralidad misma surge de la inmoralidad y, en segundo término, que la crítica a la moral nace de una moralidad en extremo encumbrada.

> 1. La moralidad surge de la inmoralidad. Nietzsche piensa que desde el comienzo la moral ha nacido de algo inmoral: de la voluntad de poder. La moral «es un caso especial de la inmoralidad real» (15, 486). Psicológicamente, tal cosa se puede advertir en el hombre individual: «se llega a ser moral justamente, porque no se es moral. El sometimiento a la moral puede derivar de una actitud propia del esclavo, o de la vanidad, del egoísmo, o de la falta de reflexión; en sí misma, ella no es nada moral» (4, 95). Antes bien: «nuestra moralidad se apoya en el mismo cimiento de la mentira y del disimulo, tal como nuestra maldad y nuestro egoísmo» (11, 263). Lo mismo se puede observar, en grande, históricamente. «Todos los medios por los cuales la humanidad se ha vuelto hasta ahora moral, fueron, en el fondo inmorales». Los signos de tal cosa se hallan «en la *pia fraus*, en la herencia de todos los filósofos y los sacerdotes que se ocuparon en "mejorar" la humanidad. Ni Manú, ni Platón, ni Confucio, ni la doctrina judeocristiana han dudado nunca del derecho que tenían para mentir». Por tanto, «para hacer moral, se tiene que tener la voluntad incondicionada de lo contrario» (8, 106-107). «El crédito de la moralidad misma ha

> permanecido durante tanto tiempo, gracias a la inmoralidad» (12,85). Aun cuando, en esta argumentación, las afirmaciones concretas en su totalidad, y no solo en amplios dominios, fuesen justas, no serían eficaces si el modo según el cual nacen y se realizan no decidiese acerca del sentido y del valor de lo acontecido. Pero al no pensarse en las conexiones singulares del nacimiento, sino que solo se afirma en su totalidad que todo lo moral ha nacido, el sentido de lo moral, específicamente entendido, como dotado de propio origen, se habrá perdido de hecho, en virtud de la reducción de todo ser a una manera del ser (la naturaleza, la realidad efectiva). En lugar de la incondicionalidad de la moral, la naturaleza real se torna incondicionada.
>
> 2. La crítica a la moral nace de la suprema moralidad. En el siguiente razonamiento circular, Nietzsche habla conscientemente del hecho por el cual rechaza la moral de manera radical: el rechazo mismo surge de su trabazón con la moral. El resultado último de la evolución moral está en que la veracidad, exigida moralmente, acaba por cuestionar a la moral en la cual ella misma arraiga. «Por moralidad» se desconfía de la moral. Esta se reduce, por la veracidad, moralmente exigida por ella misma, a ser una apariencia; y, de ese modo, ya no tiene derecho alguno para condenar lo aparente (16, 79). Por tanto, semejante «autosuperación de la moral» (7, 53) solo acontece en el hombre moral. «La crítica a la moralidad constituye un alto grado de moralidad» (11, 35). «En nosotros se cumple la autosuperación de la moral» (4, 9). Puesto que «el sentido por la verdad misma» es «una de las más altas y poderosas eflorecencias del sentido moral» (11, 35), se ha puesto con ella «a sí misma una soga al cuello que la puede estrangular». «El suicidio de la moral es su última y propia exigencia moral» (12, 84).

Sin embargo, en lugar del suicidio de la moral, también se puede impulsar, dentro de este círculo, a su autoafirmación. En efecto, tanto como en el círculo que reduce lo moral —entendido como un caso de inmoralidad— a lo inmoral, es decir, a la inmoralidad que se sigue afirmando a sí misma, el círculo que conduce desde la destrucción de la moral a la moralidad puede hallar su base en esta moralidad. En los dos casos la negación, siempre que todavía esté presente una concreta intuición del origen, no ha afectado al núcleo.

Pero, sin una intuición, los círculos son formales y el resultado de los mismos no puede ser lógico, sino que, por razones existenciales, ese resultado podrá ser tanto el acto por el cual uno se soporta a sí mismo —acto propio de la autoafirmación— como el acto de negarse a sí mismo, y que es propio del suicidio de la moral.

Cuando la crítica nietzscheana a la moral penetra, más allá de todo tema singular, en los límites más extremos, de hecho se le tiene que presentar, como consecuencia, la anulación de las afirmaciones que conscientemente se movían en círculo, o bien las podrá mantener, inconscientemente, dentro de contradicciones contradictorias.

Ambos círculos fueron estimados, primariamente, como lo que posibilitaba las críticas más decisivas a Nietzsche. El primero, en cuanto reducía la moral misma a lo inmoral; el segundo, en cuanto exigía el rechazo de la moral en virtud de una moralidad superior. Pero si Nietzsche no considera a la realidad efectiva (naturaleza) ni como moral ni como inmoral, sino como el ser que abarca todo circundándolo (*umgreifende Sein*), volverá a ser llevado a una consecuencia por la cual rechazará su propia condena de la moral. La condena moral es un hecho que aparece en la naturaleza. Ahora bien: si yo condeno a un individuo de la naturaleza, condeno a la naturaleza entera, puesto que todo concuerda con todo. Luego, si condeno esta condena, cosa que, sin embargo, ocurre, hago justamente lo que le objetaba al juego del juicio moral: condeno el todo. Solo debo y puedo decirle «sí» a la naturaleza, en cuanto afirmo simultáneamente la condena moral que acababa de combatir (15, 380-381). Este círculo carece en absoluto de salidas: dentro de él, cada posición anula a la otra.

Pero si aceptamos una vez más esas posiciones, ellas estarán allí en estado de definitiva contradicción, puesto que, al decirse una de ellas, la otra quedaría excluida. «No es posible vivir fuera de la moral» (11, 200), significa lo mismo que lo contrario «solo se puede vivir en un modo de pensar absolutamente inmoral» (13, 102). O, también, la moral significa «el único esquema de interpretación por

el cual el hombre se mantiene» (15, 343), y lo contrario: «con la interpretación moral el mundo es insoportable» (16, 262). *La exigencia, de Nietzsche*. Si nos representamos la totalidad del ataque nietzscheano a la moral, visto en su sentido fundamental, que no se agota en argumentación particular alguna, advertiremos que su actitud no se consume en el ataque a las posiciones de la religión cristiana y a la comprensión de sus acciones, entendidas como pecado, ni tampoco en la ética codificada desde el punto de vista filosófico dentro del plano de lo válido o en las convenciones morales de la sociedad. El ataque se dirige triunfalmente contra todos los fenómenos fijos y derivados de la moralidad común y, sobrepasándolos, al origen de la moral misma, entendida como un deber ser universalmente válido. Solo así entenderemos el sentido en que Nietzsche es consciente de la enormidad de su posición: mediante él, «la historia de la humanidad se quiebra en dos pedazos». «El rayo de la verdad cayó sobre lo que hasta ahora ocupaba el puesto supremo. Quien conciba lo así aniquilado, verá si en general le queda algo en las manos, quien descubra la moral habrá descubierto, simultáneamente, el no-valor de todos los valores en los cuales cree o habría creído» (15, 125). La problematización en Nietzsche es extraordinaria; pero el pensamiento y la experiencia no concluyen con ella. No se la entendería si no advirtiésemos la exigencia verdaderamente positiva que en ella se delata. Las ideas-morales de Nietzsche no se agotan en las afirmaciones que atacan a la autorrefutación formal, tanto que en estos formalismos está señalada, más bien, una profundidad de intención que trataremos de representarnos por el sentido existencial de la misma.

La exigencia de Nietzsche no puede tener el carácter de presentar obligaciones y prohibiciones determinadas, capaces de dirigir una voluntad teleológica. Antes bien, su ataque es más profundo, puesto que trata de alcanzar la Existencia posible del hombre, mediante la aclaración indirecta de los modos de la realización existencial vistos

por él. Representémonos este llamado de Nietzsche que parece hablar desde la sustancia de su ser, en cuatro direcciones.

1. Contra lo universal, en pro del individuo

La moral combatida se fundamenta en una sustancia común a todos los hombres: en Dios o en la razón. En contra de ella, Nietzsche sostiene: «mi moral consistiría en quitarle al hombre su carácter universal, para especializarlo cada vez más, hasta hacerlo incomprensible para los demás» (11, 238). Si, para Nietzsche, es tan esencial el hecho de que «no haya ninguna moral única, capaz de moralizar» (4, 161), ello ocurre porque quiere la preeminencia del individuo frente a todo lo universal, sea en sentido moral o racional. Pero no por eso pretende dejarle libre espacio a la voluntad arbitraria del individuo en particular como tal, sino que Nietzsche penetra en la profundidad de la historicidad existencial para hacer perceptible la ley que así es audible en la situación concreta de la Existencia. Con la palabra «individuo», Nietzsche no comprende a la persona privada y aislada, sino al singular que, al mismo tiempo, tiene conciencia de sí mismo: «somos más que el individuo; somos la cadena entera, con las tareas de todos los porvenires de la cadena» (16, 151). Con respecto a este singular, dentro de la Existencia posible, se puede decir que «todo individuo constituye el intento por alcanzar un género superior al del hombre» (11, 238).

Sin embargo, las afirmaciones de Nietzsche son ricas en giros individualistas que, aisladas y entendidas por sí mismas, harían desaparecer el sentido existencial.

2. Inocencia del devenir

A partir de sus ataques a la moral, Nietzsche extrae la siguiente consecuencia: si es cierto que, al creer en la moral, condenamos a la vida (15, 147), se tendrá que «aniquilar la moral para liberar a la

vida» (15, 392): «hay que atreverse a ser inmoral, como la naturaleza» (15, 228). Si el hombre, en sus fuerzas más altas y más nobles es por completo naturaleza (9, 273), ocurrirá que deberá ser retraducido a la naturaleza y a su verdad (11, 72). Nietzsche se refiere a esta exigencia suya, afirmando que ella constituye su «atentado a dos milenios antinaturales y atentatorios del hombre» (15, 65).

Sin embargo, si todo es naturaleza, si también las morales son un producto de cierta especie de la naturaleza, toda exigencia carecerá de sentido. Puesto que lo que es en general, es naturaleza, y puesto que aquello que aparece siempre solo puede ser naturaleza, jamás nada se podrá someter a una exigencia. Esta quisiera convertir un hecho en algo más que naturaleza; pero no habría exigencia alguna, ya que ella negaría algo por ser antinatural, para reducirlo a naturaleza.

De hecho, Nietzsche desarrolla esta última consecuencia, por la cual exige la no-exigencia y postula la supresión de todo exigir. Solo y en semejante caso se alcanza el reencuentro con la plena ingenuidad, que es la gran liberadora de la actitud humana entera: «el contraste se aleja de las cosas y se salva la peculiaridad única de todo acontecer» (15, 368). Nietzsche no necesita excluir nada más: quiere reunir lo opuesto. Tal liberación posibilita el hecho de que no quiera aniquilar de modo absoluto aquello que ataca. Puesto que la voluntad de una moral sería tiranía para los hombres pertenecientes a una moral tal, que desborda a todos los tipos humanos (15, 371), Nietzsche confiesa: «No he tenido la intención de declarar la guerra a los pálidos ideales cristianos con el fin de aniquilarlos. La perduración de los ideales cristianos pertenece a una de las cosas más deseables que existen. Luego, nosotros, los inmoralistas, necesitamos del poder de la moral: el impulso de autoconservación quiere que nuestros adversarios mantengan su fuerza» (15, 403-404).

De esta manera, la mirada de Nietzsche alcanza a superar toda moral y la división que la misma establece entre lo bueno y lo malo, en el sentido ético, o entre lo bueno y lo malo en sentido físico, logrando penetrar en lo que él denomina «inocencia del devenir».

Allí donde siempre domina la indignación y el impulso a encontrar el culpable; en todos los casos en que se buscan responsabilidades, «se despoja a la existencia de su inocencia» (16, 198-201). No necesitamos acusar a otros —Dios, sociedad, padres, antepasados —; no necesitamos ceder a nuestro instinto de venganza, a la necesidad de descargar en algún chivo emisario todo cuanto nos es indeseable, para sucumbir, sin embargo, a otros impulsos que nos estrecharán, sino que debemos mantener una mirada en absoluto afirmativa, capaz de aceptar todo, incluso lo que por un instante nos rechaza, en la conexión íntegra de la existencia dada.

Cuando nos culpamos a nosotros mismos, sucumbimos a una moral que nos estrecha. Nietzsche se propone alcanzar la conciencia de la falta de culpabilidad. ¿Para qué el esfuerzo de probar por todos los caminos posibles la completa inocencia del devenir? «¿Acaso no era para crearme en mí mismo el sentimiento de una plena irresponsabilidad, que me pusiera fuera de todo elogio y de toda censura, independiente del ayer y del hoy y, de ese modo, perseguir mis fines de acuerdo con mi propia índole?» (14, 309). Él triunfo de la libertad lograda es el «de no volver a avergonzarse de sí mismo» (5, 205). Únicamente cuando se ha alcanzado el saber de la inocencia del devenir, se abren las posibilidades supremas: «solo la inocencia del devenir nos proporciona la valentía y la libertad más grandes» (16, 222).

Sin embargo, una vez que supera todo contraste, una vez que ve la naturaleza como naturaleza y el todo como un modo de ella, al querer concebir la inocencia del devenir, Nietzsche tuvo que hacer la experiencia de que de una mera consideración nada se sigue, sea exigencia o impulso. Él mismo lo sabía: «A partir de la naturaleza conocida, no podemos extraer impulso alguno» (11, 200). Establecer

algo que, como tal, esté más allá del bien y del mal sería, de hecho, una trascendencia tan vacía como cualquier otra trascendencia metafísica. Al hombre le corresponde querer algo, dar una dirección a la realización, conduciéndola. Semejante dirección ya no puede ser el devenir concebido como devenir, sino que habría en ella algo así como un hacer real.

Mediante este el hombre, en cada caso, se muestra como lo que es y como lo que quiere ser: por eso se vuelve a someter en seguida, a oposiciones y a exigencias, pudiendo oír la ley y también ocultarla.

El modo de filosofar de Nietzsche no podía hacer que el hombre pensante naufragase en la inocencia incontradictoria del devenir. Antes bien, a partir del origen de lo posible, el hombre debe poder oír lo que le concierne históricamente, es decir, en esta determinada situación suya. El pensar mismo tiene que perder todo carácter preciso, en la medida en que el pensamiento de Nietzsche, a través de antítesis que se anulan entre sí, quiere conducir a esa claridad de lo audible. En ella la ley concreta y determinada se desvanece ante la ley que la abarca y la circunda (*umgreifenden Gesetz*) y que solo se muestra históricamente. Por eso, a Nietzsche no lo satisfacen proposiciones definitivas, tales como las siguientes: «La inocencia del devenir está restablecida» (8, 101), o «todo es necesidad; todo es inocencia» (2, 109), sino que quiere acertar con lo que, dentro de esta extrema libertad, es productivo y que él llama «creación».

3. Crear

Crear es la suprema exigencia, el ser propiamente dicho, el fundamento de todo hacer esencial.

Crear es apreciar: «sin la apreciación, la nuez de la existencia sería vacía» (6, 86). «El cambio de los valores es el cambio de los creadores» (6, 86). «Nadie sabe qué es bueno y qué es malo, salvo el creador. Pero este crea la meta del hombre y le da sentido a la

tierra y, con ello, a su futuro: únicamente él crea el hecho de que algo sea bueno o malo» (6, 288).

El acto de crear es fe. Al infecundo le falta fe. «Pero quien deba crear, siempre tendrá su sueño verdadero y sus signos estelares y creerá en la creencia» (6, 176).

Crear es amor: «todo gran amor quiere crear al objeto amado» (6, 130).

En el acto de creación hay aniquilación: «solo podemos aniquilar en tanto creadores» (5, 94). Todos los creadores son duros (6, 130). «En mi amor me produzco a mí mismo y creo al prójimo semejante a mí mismo: así hablan todos los creadores» (6, 130). La voluntad de crear es «voluntad de llegar a ser, de crecer, de configurar… pero en el acto de creación está encerrada la destrucción» (16, 273). Al supremo bien, que es creador, le «pertenece el supremo mal» (6, 169).

«Todo crear es comunicar» (12, 250). Los instantes de la creación suprema son los de la capacidad de comunicación y de comprensión más elevada. «Crear: significa exponer algo fuera de nosotros, nacernos más vacíos, más pobres y más amantes» (12, 252).

Pero todos los motivos del acto de crear confluyen en una unidad. «El que conoce, el que crea y el que ama son uno» (12, 250). La unidad, «es la gran síntesis del creador, del amante y del aniquilador» (12, 412), o también quiere decir: «la unidad del creador, del amante y del que conoce en el poder» (14, 276).

La condición del acto de crear está en un gran dolor y en el no saber. «Crear: he aquí al gran liberador del padecer, pero para que el creador sea, necesita, él mismo del padecer» (6, 125). «Mirar a través del hilo vano y del último velo: tal sería la gran fatiga y el fin de todo creador» (12, 251).

Con la creación se alcanza el ser propiamente dicho. «Solo en la creación se da la libertad» (12, 251). «La única felicidad reside en la

creación» (12, 361). «En tanto creador, vives por encima de ti mismo: dejas de ser contemporáneo de ti mismo» (12, 252).

El alto valor del creador es, para Nietzsche, incondicionado. «Aun la más ínfima creación está a mayor altura que el discurso sobre lo creado» (10, 370). «No en el conocimiento, sino en la creación se halla nuestra salvación» (10, 146). «Solo debéis aprender para la creación» (6, 301); «incluso no se sabría de una cosa más que lo que se podría crear. Además, el único medio de conocer algo verdaderamente consiste en tratar de hacerlo» (10, 410).

Pero lo que crea es como invisible. «El pueblo concibe poco a lo grande, es decir, a lo que crea; pero tiene sentido para todos los que representan y son actores de grandes cosas» (6, 73).

El ser de la creación sigue siendo necesariamente indeterminado. Es uno de aquellos *signa* del filosofar de Nietzsche que, como la vida, la voluntad del poder, el eterno retorno, no se han convertido en concepto. En estos signos, nuestro pensamiento fracasa: sea por perderse negativamente en el vacío o por entenderlos de un modo errado por exceso de simplificación, sea por traducirlos positivamente en impulsos reales. En todo filosofar aparecen estos elementos inconcebibles y últimos, que pueden ser alcanzados, pero no conquistados por la palabra. Nietzsche siempre trata de la creación como de algo obvio; casi nunca la convierte en tema ni despliega su ser. En ningún caso se trata de una meta posible de la voluntad. Pero las fórmulas tienen la fuerza de un llamado, todavía indeterminado, para que se recuerde y se conciba lo que, en sentido propio, es la creación.

El acto de crear constituye algo absolutamente originario; pero no es un nuevo comienzo, como si nada hubiese sido con anterioridad. Si, de acuerdo con la aniquilación de la moral, la creación constituye la nueva moral, el que crea será aquel que, justamente, se mantiene en la aniquilación. Por eso, la actitud que atraviesa al pensar de Nietzsche es la de no querer anular la moralidad por la negación de la moral.

Nietzsche no solo vacila: queremos «guardarnos de trocar, precipitadamente y por la violencia, el estado de la moral a que estamos habituados, mediante una nueva apreciación estimativa de las cosas» (4, 342), sino que exige, lisa y llanamente, conservar la moralidad tradicional. «Queremos ser herederos de la moralidad, después de haber destruido la moral» (12, 85). «Como encumbrado resultado de la humanidad anterior “tenemos’ el sentido moral» (11, 35). «No pensamos lo suficiente sobre lo que un par de milenios de moral han inculcado en nuestro espíritu» (15, 340). «Se presupone una especie de riqueza hereditaria en la moralidad» (15, 451), justamente entre quienes transitan el camino que lleva a crear lo nuevo. «Queremos ser herederos de toda la moralidad precedente, y no tener que comenzar de nuevo. La totalidad de nuestro hacer solo es moralidad aplicada contra sus formas anteriores» (13, 125).

Nietzsche fundamenta la posibilidad de la creación para los herederos. Estos parten, justamente, de la lucha contra la presión cristiana de milenios, la cual, al llevar la moral cristiana a su término, ha «creado en Europa una magnífica tensión del espíritu… con un arco tan tenso se puede llegar hasta las metas más alejadas». Por cierto, por dos veces se ha intentado, con gran estilo «tender el arco: una vez lo intentó el jesuitismo; la segunda vez, la ilustración democrática». Pero Nietzsche, que sabe mantener la íntegra tensión de su arco, la quiere conservar como el origen de una creación que pugna por sobrepasar todo lo anterior y aumentar la tensión en el mundo (cfr. 7, 5). Puesto que aquello que, en la crítica a la moral, aniquila y crea al mismo tiempo, no es el fin de todas las cosas, se tendrá que volver a afirmar como una renovada moral creadora.

Con respecto a su persona, Nietzsche sabe que vive desde la «riqueza hereditaria de la moral»; sabe que debe tratar la moral como ilusión después que, para él, «la moral se ha convertido en instinto y en algo inevitable» (a Fuchs, 29-7-88). A su moral —que lo domina y le hace rechazar la moral— no la encuentra, por cierto, en una conciencia moral intemporal, sino en una actitud afirmativa, que se le da, simultáneamente, como originaria e histórica. En su

inmoralismo, todavía se siente «afín con la milenaria probidad y piedad alemanas…» (4, 9). Él mismo no podría seguir las consecuencias, pensables como consecuencias posibles, de su doctrina, siendo el ser que es. «Se ha hablado bien de toda clase de inmoralidad. ¡Quién pudiera soportarla! Por ejemplo, yo no soportaría una palabra defectuosa ni un asesinato — mi destino estaría en una enfermedad y decadencia más o menos prolongada o breve» (12, 224).

4. El hombre que se produce a sí mismo

El hecho de que el hombre no solo sea un ser cambiante, sino un ser que se produce a sí mismo, en virtud de su libertad, constituye una firme convicción de Nietzsche. Justamente, su crítica a la moral quiere volver a posibilitar este peculiar ser libre. Pero tiene un sentido propio. La libertad del autoproducirse solo es el acto de crear. El modo según el cual el hombre, en tanto creador, es el ser que se produce a sí mismo, está formulado por Nietzsche de tres maneras.

Puesto que el hombre es el ser que aprecia, que mide, que valora y que, con ello, crea, no existen valores absolutos, que subsistirían como un ser al que únicamente habría que descubrir, sino que los valores constituyen las formas en las que el hombre, dentro de la realidad histórica, capta lo que no solo son condiciones de su existencia dada, sino de su ser sí-mismo, dentro de este peculiar instante histórico. Los valores jamás son definitivos sino que, en cada caso, tienen que ser creados. Por eso se le presenta a Nietzsche la tarea de «transformar el valor de todos los valores», propia del instante presente de la historia universal.

En segundo lugar, el cambio se cumple en medio de la relación fundamental en la que el hombre se pone a sí mismo, es decir, en cuanto se ve, se valora, se engaña con respecto a sí mismo, se configura a sí mismo. Lo que ocurre en este caso no se puede

investigar psicológicamente, sino que se cumple algo que, para una consideración psicológica, constituye un intangible misterio; pero que, para el ser sí-mismo, constituye la certeza peculiar de su presente. De este modo, lo que yo soy, en sentido propio, al mismo tiempo se me opone, como si fuese algo que me regalo a mí mismo. Por eso, Nietzsche expresa la manera según la cual a todo efecto psicológicamente analizable del hombre le es inconcebible la profundidad propiamente dicha que trasciende esa acción: ella posibilita una ordenación interior sin opresión y un autodominio que no ejerce violencia sobre sí mismo. Solo capta la realidad psicológica, dándole sentido y forma, en la aparición de los impulsos originarios. De ningún modo se trata de una medida psicológicamente fijable: no es un término medio entre extremos que se pudieran abarcar con la mirada, sino que es trascendente a lo psicológico (para mencionarlo, Nietzsche emplea las palabras medida y medio). Pero, en cambio, por encima de todo lo que pueda ser psicológicamente conocido, esa medida está confiada al ser sí-mismo. «Es mejor no hablar jamás de dos cosas muy altas: medida y medio. Algunos pocos conocen sus fuerzas y sus signos: estos parten de los senderos misteriosos de las vivencias íntimas y de las transformaciones de las mismas. Veneran en ellos a algo de divino y temen hablar en voz alta» (3, 129).

Sobre la base del impulso que valora, y dentro del medio de una conducta de sí mismo con relación a sí mismo, el cambio solo se realiza —en tercer lugar— mediante la capacidad del movimiento de la propia esencia. Esta no subsiste como un ser, sino que tiene su ser en el devenir, en virtud del cual llega a sí misma. Para Nietzsche, el fenómeno del producirse de lo que ya soy, en el sentido de la posibilidad existencial, está más allá de todas las transformaciones visibles y de todos los procesos de crecimiento y de despliegue, biológicamente cognoscibles. En tanto creador, el hombre se transforma con respecto a nuevas apreciaciones y, con ello, se transforma a sí mismo, en relación a lo que propiamente es.

Nietzsche se apropia de la exigencia de Píndaro: «¡llega a ser el que eres!».

La dura seriedad del pensamiento nietzscheano impide cualquier modalidad de patetismo moral. Tal pensar no se satisface con ninguna proposición, con ninguna exigencia, con ninguna ley, con ningún contenido, ni tampoco se construye sobre ellos. Su movimiento se halla en el carácter indirecto de la exigencia que nos ordena tomarnos seriamente, en una profundidad que cualquier legalidad o fijeza derivable suprimiría.

Pero si alguna vez se abandona la moral, entendida como algo universal, es decir, como algo que exige una incondicionalidad racionalmente establecida, con ello no habrá retroceso alguno. En cambio, amenaza un naufragio en la inconsistencia de las posibilidades. La pérdida de la resistencia de las leyes morales firmes, tanto puede conducir a la liberación del arbitrio y del azar, como a la verdadera posibilidad originaria, en su irrepetible unicidad histórica.

Las contradicciones y el círculo en que se mueve el pensar nietzscheano solo son, finalmente, el medio de alcanzar indirectamente lo que reside más allá de la forma, de la ley y de lo expresable. En el límite, nada puede ser y todo tiene que ser. Semejante pensamiento tiene que concluir, por todas partes, con señales indeterminadas, que aluden a un fundamento desde el cual mi ser me sale al encuentro. Son «los senderos misteriosos de las transformaciones íntimas»; es «la fe en nosotros mismos»; es «el acto de crear»; es la vida propiamente dicha, entendida como la ligereza de una «danza». Pero todas esas fórmulas siguen siendo ambiguas e inconexas, en tanto se vinculan con la fe en un ser que llega a ser por lo que simplemente no es. Al hecho de estar relegados a nosotros mismos, a nuestro fundamento, se lo designa con estos términos: «La fe en nosotros mismos constituye la condena más fuerte y el supremo latigazo, y, también, el ala más poderosa» (15, 255).

La creación como libertad sin trascendencia

El modo como, en Nietzsche, el crear ocupa el puesto de la libertad o según el cual esta se halla en la creación, constituye el tema que debemos desarrollar de manera más precisa. La libertad, entendida en el sentido filosófico de la Existencia —sea cristiana o kantiana— está en relación con la trascendencia. Ella es la posibilidad de un ser finito a quien limita la trascendencia (y que necesita del origen inconcebible en el límite, llámese gracia o don de sí mismo). Mediante ella se decide acerca de lo que tiene sentido eterno; es decir, históricamente, es como la unidad de temporalidad y de eternidad; es como una decisión que solo constituye la apariencia del ser eterno.

Nietzsche rechaza tal libertad. Se reconoce en Spinoza, porque este niega el libre arbitrio, el orden moral del mundo y lo malo (a Overbeck, 30-7-80). La libertad que Nietzsche reconoce y afirma es un estar fundado en sí mismo y en un vivir desde sí mismo, desprovistos de trascendencia. Esta libertad es negativa y positiva. Negativo es el camino de la libertad, en cuanto ella rechaza, quiebra y niega lo que era y lo que tenía validez. «Cortar con el propio pasado (con la patria, la fe, los antepasados, los compañeros); el trato con los excluidos (en la historia y en la sociedad); el rechazo de lo más honorable, la afirmación de lo más prohibido…» (13, 41). El acto de producir el carácter del «crear», es la libertad positiva. Lo positivo no puede suceder sin lo negativo, porque lo positivo solo se puede alcanzar por el camino de las negaciones. La dialéctica del primer discurso de Zarathustra señala dicho camino: del servicio, por el rechazo del servicio, hasta el acto creador (6, 33-36). Lo negativo, en cambio, separado de lo positivo, solo seguiría siendo negativo e inauténtico, por ser una libertad vacía. Toda negación se justifica a partir de la posición creadora de la cual es consecuencia, condición o grado. En sí misma, es peor que el servicio obediente a la tradición. Por eso, frente a todos los liberadores, que pretenden quitarle al hombre sus cadenas, en virtud de la libertad en tanto

libertad, Zarathustra les pregunta: «¿Libre para qué?». Lo «¿libre de qué?» les es indiferente, y Zarathustra juzga: «Hay muchos que, al rechazar la capacidad de servicio, rechazaron su valor último» (6, 92).

Puesto que la libertad negativa es por completo insuficiente, todo desemboca en el hecho de la libertad positiva y creadora, desde la cual se cumple la negación. Si lo positivamente creador no fuese el fundamento peculiar de la negación de las obligaciones existentes y si no fuere como es natural, la razón que argumenta, sino el fundamento existencial, habría que temer a «tus perros salvajes, que quieren la libertad» (6, 61). Pero tampoco la mera domesticación de los impulsos desenfrenados es suficiente, en el caso de que tal domesticación no proceda del contenido pleno y positivo del acto creador, sino de la negación, en sí misma todavía vacía, del que existe impulsivamente. «Te has superado a ti mismo; pero ¿por qué solo te consideras a ti mismo como siendo el superador? Quiero ver al victorioso…» (12, 283). Este es el creador.

Por tanto, Nietzsche no quiere, en modo alguno, reducir la libertad sin trascendencia a la mera vida, sino sobrepasarla, hasta llegar a la verdadera vida creadora. Así como la negación de la moral no significa la anulación de toda moralidad, sino la captación de algo que es más que moral, así también la vida creadora constituye el único sentido posible para el hombre que aspire a elevarse. Es cierto que, sin Dios, la idea de Nietzsche parece conducir a una radical falta de obligación: que la vida, en cuanto vida, siga siendo tal como es ahora y que la vida pase tal como ahora pasa. Pero la idea de Nietzsche se convierte en lo contrario. Su tarea es inaudita: toda carga se pone sobre el individuo. Exige el camino nuevo por cierto peligroso por incierto, puesto que se trata de un individuo que todavía no está sostenido por una comunidad jerarquizada. A partir de su propio origen, el individuo se tiene que obligar a sí mismo. Nietzsche le exige al hombre, capaz de abandonar la moral, que cumpla en sí mismo una alta e inexorable obligación. Sin eso, la moral se ha vuelto irreal. Solo es apariencia engañosa. Desafiante,

exclama Nietzsche: «Si sois demasiado débiles como para daros una ley a vosotros mismos, un tirano debe poneros yugo y deciros: «¡Obedeced!»; «¡arrodillaos y obedeced!», y todo bien y todo mal se deben ahogar en la obediencia hacia él» (12, 274).

Para este sentido de su teoría, se encuentra una confirmación decisiva. En un instante que fue fundamental y definitivo para su ulterior vida en la soledad, un hombre —en el cual había creído, porque le parecía que participaba del sentimiento de su filosofía y que vivía, desde el punto de vista de un creador, más allá de la moral— confundió, sin embargo, su «inmoralismo» con un «menos que moral», cosa que le fue insoportable. «En usted —escribió— está ese impulso hacia un egoísmo sagrado, que es el impulso de obedecer a lo más alto. No sé por qué maldición usted lo ha convertido en su opuesto: en el egoísmo y en el beneficio propio de los gatos, que no quieren más que vivir…». Pero el sentido de esta mera vida es «un sentimiento vital de nada y eso me disgusta demasiado en el hombre» (borrador de una carta a Lou, 11, 82). Al punto de vista contrario, Nietzsche lo expresó con mayor brevedad: «Ella me decía que no tenía moral alguna —y yo pensaba que ella tenía, como yo, una moral más rigurosa que la de cualquier otro» (borrador de una carta a Rée, 1882). La exigencia más alta de Nietzsche, que nadie podía satisfacer, no se presenta en la moral, es decir, en tanto un deber-ser señalable. No se la puede cumplir, mediante el obrar, según alguna ley determinada. La expresión de esta nueva moralidad pretende ser, de un modo manifiesto, lo contrario de la mera vida amoral.

Sin embargo, el ser de esa moral nueva, superior y totalmente indeterminada —«es la moral del creador» (12, 410)— será expresado por Nietzsche según la forma, pero no de acuerdo con su contenido. La transformación creadora del valor de todos los valores debe ser producida por esa nueva «moral». «¿Quién crea esa meta, la que sigue sobrepasando a la humanidad y también a los individuos?». El camino ya no puede ser el de la moral precedente, que solo quería «conservar»; ahora, puesto que la meta ya no está

allí para todos, rige «una moral que busca darse una meta» (15, 337). El sentido consiste en el «sustituto de la moral mediante la voluntad de nuestra meta y, por consiguiente, la de sus medios» (16, 295). Se debe liberar la sustancia del futuro: «se os llamará negadores de la moral, pero solo seréis inventores de vosotros mismos» (12, 266). Cada uno se aplicará a sí mismo. Se debe desplegar una nueva autonomía: «nos tenemos que liberar de la moral, para poder vivir moralmente» (13, 124), o también: «tuve que anular la moral para imponer mi voluntad moral» (13, 176).

Nietzsche encumbra la grandiosa pretensión de un profundo origen inalcanzado al sostener que solo se lo puede lograr sin Dios. «Dominar —y no ser esclavo de un Dios— vuelve a ser el medio capaz de ennoblecer al hombre» (12, 282). Cuando Nietzsche quiere designar, bosquejar e interpretar ese origen creador sin trascendencia, obstante su voluntad de llegar a lo que es más-que-vida, le acontece constantemente que de pronto, se le pone al alcance de la mano la mera naturaleza, entendida esta en el sentido de lo biológicamente cognoscible o solo le quedan meras realidades psicológicas o sociológicas. La nueva moral debe ser la moral «natural» y, no obstante todo eso, se vuelven a afirmar las ideas que la superan una vez más: «todo naturalismo moral, es decir, toda moral del buen sentido está dominada por el instinto de la vida» (8, 88).

El modo según el cual Nietzsche cae involuntariamente, en sus formulaciones, en la mera afirmación de una efectividad natural, partiendo, sin embargo, del llamado al origen existencial —por tanto, el modo según el cual llega a una existencia dada en el mundo, investigable en lo particular— se puede aclarar en la exigencia que dice: llega a ser el que eres. Ahora bien, a la esencia de este ser que llega a ser y, en aparente semejanza con esa proposición que, en verdad, constituye un planteamiento y no una exigencia, Nietzsche la pudo caracterizar así: «Se llega a ser un hombre honesto porque se es un hombre honesto, es decir, porque se ha nacido como capitalista de buenos instintos y de prósperas

relaciones… Hoy ya no sabemos pensar en las degeneraciones morales separadas de las fisiológicas» (15, 383). Ahora bien, la inseparabilidad de lo «fisiológico» (de lo causal), así como la inseparabilidad de lo psicológico y de lo sociológico de la Existencia, dentro de la existencia dada, no se puede negar. Lo que reconocemos en nosotros al investigar está, al mismo tiempo, unido con nosotros, de tal modo que si así no ocurriese no seríamos en absoluto. Pero tan inseparable de esta existencia dada e investigable, tal como la que somos y como la que reconocemos en nosotros mismos, es también, y a la inversa, lo otro: el origen del hombre mismo, que trasciende toda capacidad de investigación. Solo la claridad de la diferenciación conceptual suprime la ambigüedad de un ser y hace aparecer a la posibilidad existencial y a la realidad, investigable desde el punto de vista fisiológico y psicológico, no solo como conexas, sino también como idénticas. El ser que «debo» llegar a ser, únicamente puede significar un ser que es ahora y solo ahora así (con la consecuencia del rechazo de sí mismo, por medio de esta proposición, secretamente desolada: yo soy ahora y solo ahora así). El deber ser ya no nene, pues, ningún sentido peculiar, sino que es un tener que ser inevitable. Pero, en segundo lugar, el ser que debo llegar a ser también significa lo que abarca y circunda (*Unigreifende*), propio de la posibilidad que jamás conozco como algo fijo y determinable y de lo cual nadie podría tener conocimiento alguno. La posibilidad siempre se mantiene abierta y siempre vuelve a mostrar lo que soy (mientras que el rechazo de uno mismo solo conduce a la confirmación, constantemente repetida, del mismo estado de inferioridad o de algún presunto estado de perfección). El mismo Nietzsche, en el plano de la efectividad psicológica, niega la «invariabilidad del carácter» y condena la «fe de los más en ellos mismos, por ser la creencia en un hecho que ha alcanzado plena madurez». En este punto «estamos libres» de elegir entre posibilidades (4, 366). Pero este origen, desde el que decidimos lo «que en nosotros está libre»; ese ser, que no puede ser fijado caracterológicamente de un modo

objetivo, pero que, en sentido propio, somos nosotros mismos, está alcanzado en la exigencia que dice: llega a ser el que eres. Semejante mandato, que carecería de sentido si solo mentase una consistencia (*Sosein*) innata, entendida como hecho psicológico, ha sido pensado seriamente en su carácter de «peligrosidad», porque se refiere al origen todavía y siempre indeterminado de mi ser y que está expuesto a toda clase de equívocos. En efecto, no decide una ley determinada ni una obligación objetivamente derivable, sino el estar aplicado a mi propio origen «creador», y este puede faltar. Por eso, si Nietzsche dice: «llega a ser el que eres: he aquí un llamado que solo se puede dirigir a pocos hombres y que, entre estos pocos, es superfino» (11, 62), también ese llamado podrá, por cierto, carecer de sentido por haber caído en la concepción de una especie de hombres objetivamente clasificables. Pero, de modo perceptible, expresa el sentido de aquel peligro verdadero y existencialmente querido de un acto creador fracasado, cuya conciencia le era presente a Nietzsche con grandiosa inexorabilidad.

La inmanencia que se repliega sobre sí misma

En los casos en que la libertad negada por Nietzsche se convierte en certidumbre para el hombre, este se identifica con su ser libre, en tanto ser libre, con respecto a una trascendencia al mismo tiempo aniquilada y ocultada. El acto creador que, en cuanto única realidad de la inmanencia de su libertad, Nietzsche colocaba en el puesto de la libertad existencial, en sí mismo se cierra o se pierde, al aplicarse a sí mismo. El creador que atraviesa las cosas o las alcanza en su camino, tiene, en el filosofar de Nietzsche, una conciencia del destino, y no una referencia a la trascendencia. Nietzsche no concibe la trascendencia, sino que, en cambio de ella, piensa en la «necesidad» (cfr. más adelante pág. 459 *sq.*).Esta necesidad se halla metafísicamente pensada, hasta el punto en que cada azar que me alcanza, en que cada excitación que emerge en mí, aparecen, en el todo de mi devenir creador, como plenos de sentido.

Por otra parte, es esencialmente distinta de la necesidad causalmente pensada, propia del acontecer psíquico y biológico. Comparte dicha característica con la libertad negada. No obstante todo eso, a Nietzsche se le aclara, en el primer caso, una conciencia trascendente del ser en su totalidad; en el segundo, existe un relativo saber de las conexiones singulares del mundo.

El acto creador sin trascendencia —el ser sí-mismo sin Dios— tiene que conducir a dos consecuencias que, de hecho, Nietzsche acepta. Si la finitud del ser humano, entendida como finiquitación, se hace invisible, porque ella ya no está rodeada por infinitud alguna; es decir, si la libertad del acto creador no se opone a la trascendencia, sino a la nada —pues lo que la nada tiene fuera de sí es todo, y su finiquitación no se piensa en serio—, el acto creador será llevado a lo absoluto, en tanto realidad temporal, sin un criterio válido para ello, o será divinizado. Los naturalismos expresarán la primera consecuencia; la *hybris*, la segunda. En lugar de la referencia a la trascendencia, ambas constituirán el modo por el cual se hace real la confianza en el límite que, al no ser límite con respecto a otra cosa, será plenitud. Ambas consecuencias encontraron en Nietzsche un lenguaje maravillosamente audaz, que invierte todo pensamiento racional.

1. En su actitud, liberada de toda moral, Nietzsche se creía identificado con Jesús. «Jesús tomó partido frente a los que juzgan: quería ser el aniquilador de la moral» (12, 266). «Jesús decía: ¿qué nos importa la moral a nosotros, los hijos de Dios?» (7, 108). En Jesús, Nietzsche veía la realidad anticipada de su propia idea, idea que flotaba en el ámbito de la divinización de sí mismo, es decir, de lo que sobrepasa a la moral y, por tanto, de lo que él mismo quería ser. «Dios, pensado como el Ser liberado de la moral, como la plenitud de las oposiciones vitales, por sí mismas pujantes, y que se salvan y se justifican en el tormento divino; Dios, entendido como lo que está más allá del bien y del mal» (16, 379). Está de acuerdo con el sentido de esta consecuencia el hecho de que Nietzsche, al comienzo de su locura, firmara como Dionisos o como el «Crucificado».

> 2. La misma autoconfianza en el sobrepasamiento de toda moral determinada llega a algo así como a una inversión de su esencia, puesto que ella no llega al origen —porque solo tienen ser la naturaleza y la realidad—, sino a la eficacia triunfante en el mundo. «Nosotros, los inmoralistas, constituimos hoy el poder más fuerte: las demás grandes fuerzas nos necesitan. Construimos el mundo según nuestra imagen» (15, 225). Todo cuanto tiene forma válida parece abandonarse, ya que solo existe la realidad brutal en su inmediatez. En ella, tal autoconfianza no quiere para sí misma más que el triunfo. En ese caso, uno se preguntará si lo restante, en lugar de ser más-que-moral, no será menos-que-moral: la mera existencia dada de poderes naturales. Las siguientes proposiciones inquietantes nos muestran que semejante autoconfianza es inseparable del triunfo demoníaco. «Nosotros, los inmoralistas, somos hoy el único poder que no necesita de aliado alguno para triunfar. Tampoco necesitamos mentir. Incluso sin la verdad, llegaríamos al poder. Por nosotros combate un encantamiento: el de la magia del extremo» (16, 193 a 194).

En ambos casos, deja de hablar el *ethos* de un ser finito que, en tensión, y obligado por la historicidad, avanzara hacia la trascendencia. Pero, puesto que en las últimas exigencias de Nietzsche, se llega a extinguir el espíritu que está obligado a partir del saber de la finitud, tanto será posible la divinización como el hundimiento en el extremo (entendido como algo activo y prepotente). En los casos en que, de ese modo, parecen desaparecer la finitud, la obligación de lo finito y la Existencia posible, se nos cierra el acceso a nosotros mismos, seres finitos. Parece que, en Nietzsche, la libertad se hubiese superado en creación —la cual ya no nos deja base alguna dentro de su ambigua indeterminación— y que el acto creador, a su vez, se hubiese superado, llegando a una explosión: a su término solo quedaría un fantasma de Dios o la nada.

Cuando consideramos el pensar de Nietzsche en su precisión y concreta extensión, hallamos en todas partes cierto retorno de la divinización o de la diabolización. En efecto, en contraste con la divinización y con la desmesura del extremo parece tener vigencia, una y otra vez, la siguiente proposición: a la virilidad le corresponde

«que no nos engañemos acerca de nuestro puesto humano: antes bien, queremos realizar con vigor nuestra medida» (14, 320). Pero el hombre tiene que encontrar su autolimitación dentro del mundo, porque sigue un camino. Al preguntar por el camino, Nietzsche lleva a cabo la autolimitación humana.

Es obvio que, de un modo provisional, considera que semejante camino carece de esperanza. La situación de no poder vivir ni con la moral ni sin ella, caracteriza la proposición que sigue: «Quizá algún diablo encuentre la moral para torturar a los hombres mediante el orgullo y, quizá, un segundo diablo se la arrebate, en un momento cualquiera, para torturarlo mediante el desprecio de sí mismo» (12, 263). La falta de salidas hace aparecer como posible la siguiente circunstancia: «tal vez la humanidad tenga que morir en la moral» (11,240).

Pero, de hecho, el camino sigue estando abierto para Nietzsche. «Nosotros, que nos atrevemos a seguir viviendo en un mundo desmoralizado; nosotros, paganos, concebimos qué es una fe pagana: tener que representarse un ser superior al hombre» (16, 379). Tales seres superiores, que sobrepasan al hombre, solo se pueden esperar desde el hombre que cambia en el mundo. En lugar de la divinidad y de toda moral, la imagen del hombre tiene el significado de impulsar hacia lo alto.

LA IMAGEN ESTIMULANTE DEL HOMBRE, SEGÚN NIETZSCHE

Las imágenes del hombre o son descripciones de tipos de su realidad o proyectos de sus posibilidades. Las imágenes trazadas por Nietzsche se hallan en ambos planos. Las primeras muestran una gran diversidad de formas de la existencia dada: tipos sociológicos, como los del comerciante, los políticos, los sacerdotes, los doctos y además tipos caracterológicos. Estas consideraciones

psicológicas no necesitan, por su riqueza, de ninguna referencia ni ordenación. Lo esencial está en el hecho de que ya, tratándose de la exposición psicológica, se expresa siempre algo de insuficiente, y de que la mirada se afana por llegar al «hombre superior». El segundo plano muestra, por eso, las formas mediante las cuales el hombre se levanta por encima de su mera existencia dada. Los hombres aparecen como seres exitosos, pero tan amenazados que constantemente fracasan ante la realidad, o bien se destruyen por una insatisfacción en ellos mismos que, de hecho, los confunde y que se debe sobrepasar. Por eso, más allá de todo hombre superior, Nietzsche ve una última posibilidad, basada en un tercer plano, y en el que reside la meta verdadera del hombre: el superhombre.

Las imágenes del hombre que no son meras exposiciones de su realidad sino que, en sí mismas, constituyen formas evidentes de sus posibilidades desarrolladas, o significan imágenes que están ante mí (*Vorbilder*), o imágenes que se me oponen (*Gegenbilder*), por lo cual las esquivo, o imágenes que me conducen (*Leitbilder*), dándome una dirección. Tales imágenes son funciones de mi representación y las utilizo para producirme a mí mismo, puesto que miro a los prototipos (*Vorbilder*), me opongo a las caricaturas (*Gegenbilder*) y experimento a los modelos (*Leitbilder*), en su informe indeterminación, como poderes estimulantes. Los hombres superiores de Nietzsche son, al mismo tiempo, prototipos y caricaturas. Parece que todo ideal determinado del hombre se tuviese que despedazar, puesto que, pensado como cumplido, al mismo tiempo se invierte. La informe indeterminación del superhombre actúa, en cambio, como el modelo que me guía, impidiendo que me pierda y que me atrofie por algún ideal determinado.

El proyecto de la imagen del hombre tiene, además, el significado de ser un modo de la lucha por el hombre propiamente dicho. La circunstancia de que los hombres no sean iguales, tiene por consecuencia el hecho de que no solo existan imágenes diversas de su existencia dada y efectiva, sino también de que las imágenes de

las posibilidades humanas no se puedan cumplir en un ideal universalmente válido. Pero si no solo flota sobre mí una imagen representada del hombre, sino una imagen activa, que me conmueve y acuña, todo mi lenguaje, todas mis exigencias y todo mi querer serán una lucha secreta por esta imagen. Por eso, ante los mentidos «buenos y justos», que presentan a lo justo como si fuese algo universal y verdadero, Nietzsche exclama: «Ninguno de vosotros, los justos, combatís por el derecho, sino por el triunfo de vuestra imagen del hombre. ¡Que todas nuestras imágenes del hombre se quiebren, empero, contra la imagen del superhombre! Ved cuál es la voluntad de justicia de Zarathustra» (12, 363).

Nietzsche se ha esforzado por alcanzar una imagen del hombre. Su tarea consistió en aclarar y tornar verdaderamente eficaz algo que ya le era claro desde su juventud, cuando preguntaba: «¿Quién le dedicará a la humanidad, al tesoro del templo intangible y sagrado que las más diversas generaciones han ido acumulando gradualmente, sus servicios de guardián, de caballero? ¿Quién fundará la imagen del hombre?» (1, 424). El mismo Nietzsche ha realizado lo que había visto en toda moral: «La moral no puede hacer más que presentar imágenes del hombre… quizá ellas puedan actuar sobre este o aquel» (11, 216).

Para exponer de un modo característico la imagen nietzscheana del hombre, podemos saltear el primer plano, el de los dibujos reales, cuya materia es tan extensa como grandiosa. El movimiento peculiar de la imagen del hombre acontece en el segundo plano, en el del «hombre superior». El tercero, mostrará la abstracción del superhombre, casi desvanecida en el vacío.

El hombre superior

El hombre superior, para Nietzsche, es originariamente la imagen en la que él cree. Mientras todavía el superhombre no había adquirido poder, en tanto destructor de todos los ideales, Nietzsche veía en el

hombre superior una suficiente plenitud de realización. La característica del hombre superior cumplido está en poder sacudir las cadenas de los hombres: debe rechazar «esos pesados y significativos errores de las ideas morales, religiosas y metafísicas» para alcanzar, finalmente, el primer fin grandioso, el de la «separación del hombre de los animales». Pero tal libertad creadora no le es posible al hombre en cuanto hombre: esta libertad de espíritu solo le debe ser concedida «al hombre ennoblecido». «Solo él puede decir que vive gracias al goce», y solo hombres con fuerte individualidad pueden alcanzar ese fin. «Todavía sigue siendo la época de los individuos» (3, 371).

El hombre superior, aunque siempre amenazado y dispuesto a fracasar, todavía se le ofrece a Nietzsche como realidad. Los hombres superiores viven dentro de acrecentados peligros, tanto externos como internos. Dentro de una sociedad ligada a lo ordinario, se corrompe la propiedad de lo extraordinario, que es propia del hombre superior. Son doblegados; se tornan melancólicos y enfermos. Solo «naturalezas de bronce, como las de Beethoven y Goethe» se pudieron mantener. Pero «también en ellos se muestra el efecto de la lucha y de la convulsión más fatigantes: su respiración se hace difícil y el tono de voz fácilmente se vuelve demasiado poderoso» (1, 405). La sociedad es la enemiga implacable de los grandes. «Se odia la representación de una especie de hombres superiores» (16, 196). A la soledad de los mismos se la juzga como una culpa (1, 405). «Por cierto que, en los más diversos lugares de la tierra, existe un logro continuo de casos singulares con los cuales se expone, de hecho, un tipo superior» (8, 219); pero «lo regular es que el hombre superior sucumba» (7, 255). El caso feliz de que un hombre superior «llegue a obrar en el tiempo justo» constituye la excepción. La modalidad general, perteneciente a la existencia dada de los hombres superiores es la de «sentarse en todos los rincones de la tierra en actitud de espera; pero apenas saben en qué medida esperan y, menos todavía, que esperan en vano» (7, 261).

Como la duda de Nietzsche acerca del ser humano tampoco deja intacto a ninguno de los hombres superiores, tal como han llegado a ser en forma visible y tal como así son honrados por los demás, le parece que la humanidad superior propiamente dicha no logra, en general, forma e imagen. El hombre superior es privado, casi un secreto. Desengañado por todo cuanto es visible, la fe de Nietzsche se aplica a la siguiente posibilidad: «Quizá lo más bello siempre pase en la oscuridad, de tal modo que apenas nacido se sumerge en la eterna noche. El gran hombre, invisible como una estrella demasiado lejana, se atiene a lo más grandioso y digno de veneración. Su triunfo sobre la fuerza queda sin testimonio y, por consiguiente, también mi canto queda sin justificación» (4, 357). Esta otra proposición corresponde al mismo sentimiento: «Hasta ahora, ningún artista ha alcanzado la exposición del hombre supremo, es decir, del hombre más simple y, al mismo tiempo, el más perfecto. Quizá los griegos hayan llevado la mirada, dentro del ideal ateniense, más lejos que los hombres hasta entonces existentes» (3,98).

Los hombres superiores, tanto en la realidad como en la posibilidad de llegar a configurarse, desaparecen para Nietzsche. Está dominado, de modo creciente, por la insuficiencia de los hombres superiores en cualquiera de las formas de su aparición visible.

A Nietzsche le es suspecta cualquier configuración del gran hombre, debido al peculiar fundamento de su surgimiento. Pregunta: «¿Os eleváis vosotros, hombres superiores? ¿Acaso no os… levantáis presionados por lo que en vosotros es más bajo?… Vosotros, los que os eleváis, ¿no huis de vosotros mismos?» (8, 389). A ellos les opone Nietzsche a los hombres que, por el propio ser, tendrían originariamente una alta jerarquía: «él está arriba» (5, 29). Pero cada vez que tal «ser» sale al encuentro de Nietzsche, parece inducirlo a la duda.

El «psicólogo» que hay en Nietzsche penetra con la mirada en la falsa moneda que circula en el ámbito de la veneración a los

grandes hombres. «Quienes alguna vez hayan adivinado al hombre superior, advertirán que los hombres superiores son mártires». Por eso, considera que el poeta es un «hombre del instante, exaltado, sensual, pueril, que pasa fácil y repentinamente de la desconfianza a la confianza. Está dotado con un alma en la que, habitualmente, se disimula algún doblez; a menudo por medio de su obra se venga de alguna suciedad íntima; es frecuente que, con su vuelo, busque el olvido de una memoria demasiado fiel» (7, 257).

Pero no solo en la diversidad de las perversiones manifiestas, 251 sino que también en las formas más altas del hombre, Nietzsche vio lo que hay de insuficiente en la esencia de los mismos. Si alguna vez estimó que, dentro de la existencia dada, la heroica era la más alta, más tarde se le mostró que, por encima de ella, había una posibilidad superior. No solo quiere amar en el héroe «la cerviz del toro», sino que también quiere ver «la mirada del ángel». Les dirige a los héroes la siguiente exigencia: «También el héroe tiene que desaprender su voluntad heroica, su torrencial pasión todavía no se ha calmado en la belleza. Lo bello le es inalcanzable a una voluntad violenta» (6, 172). Asimismo, en el auténtico heroísmo hay signos de la constante insignificancia del hombre. El héroe no constituye la perfección; en él hay todavía algo que pertenece al hombre en cuanto hombre: todo lo que se debe superar, sacrificar, atravesar. «He aquí el secreto del alma: solo cuando ella ha abandonado al héroe, en sueños se le aproxima el superhéroe» (6, 173).

Pero cuando se imaginaba y se creaba la imagen del hombre superior, como una consecuencia de ella, Nietzsche siempre veía una comedia. En tanto imagen ejemplar (*Vorbild*), el ideal es lo propio de una vida no verdadera. Así ocurrió con la filosofía antigua. Se «había hecho necesario inventar al hombre abstracto, perfecto: bueno, justo, sabio, dialéctico; brevemente dicho, al espantajo del filósofo antiguo. Una planta arrancada de raíz; una humanidad sin ningún instinto determinado que la regule; una virtud que se demuestra por razones» (15, 459).

Toda la problematización del hombre superior, llevada a cabo por Nietzsche, muestra lo mismo. Nietzsche, que constantemente pugna por llegar a lo superior, no se puede detener en ninguna forma real o imaginada. Justamente allí donde lo conduce su más grande amor, experimenta el más profundo dolor. «No por sus pecados y por sus grandes locuras; padezco por su perfección, en cuanto la mayor parte de las veces, padezco por el hombre» (8, 385).

En la cuarta parte de *Zarathustra*, el amor de Nietzsche por el hombre superior y por sus insuficiencias encontró profunda y conmovedora expresión. Los hombres superiores parecen comprender a Zarathustra; lo buscan, de él esperan consejo, urgidos por la penuria de la insuficiencia propia del mundo, de los hombres y de ellos mismos. Todos muestran alguna característica de la propia grandiosidad, a pesar de los defectos. Los reyes: el displacer por enseñorear sobre la plebe; los «concienzudos del espíritu»: la profundidad, plena de sacrificios, en la investigación de un objeto cualquiera; el encantador: la conciencia de no ser grande en su espectacularidad; el «último Papa»: la reflexiva ilustración de las cuestiones divinas; «el hombre más odiado»: lo insoportable de la compasión y el desprecio de sí mismo; el «mendigo voluntario»: la radicalidad de su renunciamiento; la sombra del «libre pensador»: la falta de consideración que depende de la duda de todas las palabras, valores y grandes nombres. Todos dicen y hacen algo verdadero. Zarathustra puede, por un instante, darles su amor, como si con ellos le saliesen al encuentro personas de su misma índole. Pero cada uno de ellos no solo tiene un defecto, sino que, repentinamente, muestra una ceguera esencial para la comprensión de las ideas de Zarathustra. Este queda desengañado en lo más íntimo de sí mismo. Por eso, les dice a los hombres superiores: «En verdad, todos vosotros podéis ser hombres superiores; pero yo estimo que todavía no sois lo suficientemente altos y fuertes. Para mí, tal cosa significa: para lo inexorable que en mí se calla» (6, 410). Su rechazo toma formas de todas clases. No «quiere a los hombres de grandes anhelos, de grandes disgustos, de grandes saciedades»

(6, 426). En el fondo, ellos viven de un no-ser. Por eso, toda su penuria encubre una angustia que quiere evitar el riesgo de la decisión y el peligro del rechazo. «Quienes, como vosotros, estáis sobre piernas enfermas y débiles, queréis ante todo —lo sepáis u os lo ocultéis— ser tratados con cuidado» (6, 410). Por eso se les hace dudosa la raíz del propio ser. «¿Acaso vosotros, hombres superiores, no sois, todos, fracasados?» (6, 426). Pero los fracasados todavía se pueden dar valor en el sacrificio; sin embargo, no lo hacen. «¡Vosotros, hombres superiores, no aprendisteis a danzar por encima de vosotros mismos! ¿Cómo, pues, no fracasar?» (6, 430). El modo en que fracasan y aparecen desconfiados, por falta de comprensión, está simbolizado de manera implacable en una poesía. Ellos se calman al aproximarse a Zarathustra, perdiendo la penuria que los agobia para explayarse alegremente, entre bullas y risas: «en mí olvidaron los gritos de la penuria; pero, desgraciadamente, no los gritos mismos» (6, 450). Zarathustra «todavía no ha visto a ningún gran hombre» (6, 374).

Contra el culto del héroe

Ningún hombre real resiste a la problematización última, si pretende tener un valor de perfección. Quien rinda culto a un hombre, como si fuese perfecto, destruirá, en sí mismo, a la propia posibilidad de su ser hombre. Por ambos motivos, Nietzsche rechaza el hecho de que los hombres se puedan someter incondicionalmente y desde el alma a otro hombre. La historia muestra espantosos ejemplos: «Hombres de esta clase vivieron alrededor de Napoleón, a quien la postración romántica ante el héroe, propia de nuestro siglo, le entregó el alma». Estos «fanáticos de un ideal de carne y hueso», por lo general tienen razón, según Nietzsche, debido a que lo niegan, porque conocen lo negado y porque ellos mismos proceden de allí. Pero tan pronto como, con absoluta falta de duda, afirman el propio ideal, considerándolo como este hombre carnal, se vuelven deshonestos. Tienen que alejar a la persona convertida en héroe, de tal modo que

ya no se la pueda ver con precisión. Sin embargo, la conciencia intelectual de los que así proceden sabe, secretamente, qué ha pasado. Cuando el ser divinizado «se delata, de modo instantáneo y horrible, como un ser no divino y como demasiado humano», los fanáticos del culto del héroe solo encuentran una nueva ilusión: toman partido contra ellos y, en tanto intérpretes, sienten algo así como un martirio (4, 248 *sq.*).

El superhombre. Nietzsche abate toda figura del hombre superior y rechaza cualquier forma de divinización producida en algún hombre carnal e individual, porque se apoya en un impulso que nunca le permite detenerse en cierta y determinada finitud. Lo más alto tiene que ser posible, solo cuando lo alto se desvanece. Si con «el hombre superior», el hombre ha fracasado de modo visible, adquirirá vigencia esta otra pregunta: ¿cómo superar al hombre mismo? La respuesta está en la idea del superhombre. Con relación al fracaso general de todas las formas del ser humano, Zarathustra exclama: «Que el hombre fracase: ¡sea! ¡Adelante!» (6, 426). La visión de Zarathustra llega a lo lejos, y desde allí puede ver aquello que le interesa. «El superhombre me llega al corazón: para mí es lo primero y lo único, y no el hombre; no el más próximo, no el más pobre, no el que más sufre, no el mejor… todo cuanto puedo amar en el hombre depende de que él sea un tránsito y una decadencia», (6, 418). Nietzsche no se atiene ni a lo visible ni a lo oculto del hombre, sino a lo futuro que, atravesando al hombre, lo sobrepasa.

La tarea consiste en producir al superhombre. «A nuestro ser le corresponde crear un ser superior a lo que nosotros mismos somos. ¡Crear por encima de nosotros! Tal impulso nos lleva a engendrar la acción y la obra. Así como todo querer presupone un fin, así también el hombre presupone un ser que no está allí; pero que le proporciona una meta a su existencia» (14, 262 *sq.*). Se deben producir seres «que sean superiores a todo el género humano» (14, 261).

La creación de la idea del superhombre constituye la fe de Nietzsche. Espera que «en algún momento nos llegue el hombre salvador capaz de darle una meta a la tierra, el que triunfe sobre Dios y la nada» (7, 395 *sq.*). En efecto, en este punto —como más tarde en la doctrina del eterno retorno— se piensa en un sustituto de la divinidad. «Dios murió: ahora queremos que viva el superhombre» (6, 418).

En el superhombre

Nietzsche vio algo que, como imagen, siguió siendo indeterminado. El pensamiento se acentúa con el planteamiento de la tarea, aunque también esta solo se ofrezca de modo indeterminado.

Nietzsche exige que el hombre dirija su mirada a semejante altura. Tal pedido está referido a quienes nada aman tanto como la comprensión de los grandes hombres. «Deberéis tener la fuerza de ver, por encima de ellos, a los seres que los sobrepasan en cien millas» (13, 167).

Pero la mirada solo sería, como tal, contemplativa. La actividad, en cambio, posibilita la realización de lo visto. A través de todo el pensamiento de Nietzsche, a través del movimiento por él engendrado, en particular, por el «rechazo de todas las oposiciones y de todos los abismos, es decir, por la exclusión de la igualdad, por la creación de lo que supera a los más poderosos» (14, 262), Nietzsche se quiere poner al servicio de la tarea que fomenta el nacimiento del superhombre. Es inevitable que, con la posibilidad del mismo, aumente el riesgo. Llevando la cuestión al extremo: ¿«cómo se podría sacrificar la evolución de la humanidad para auxiliar la existencia de una especie superior a la del nombre?» (16, 278). Para cada uno, la actitud fundamental y verdadera está en la consagración de todos para que cada uno llegue a ser el que es más: nuestro humano ser solo tiene el valor de constituir un tránsito

y una decadencia. Al hombre se le exige «danzar» por encima de él mismo (6, 430).

Sin embargo, Nietzsche no puede decir cómo ocurriría tal cosa en la realidad. Desarrolla una actitud de sacrificio, desbordante y superadora de todo. Pero la idea, vasta e ilimitada, de un efecto que impulse hacia arriba, propia de todo auténtico hacer humano, se trueca, de improviso, en la representación biológica de una crianza guiada por la esperanza de que, en los límites de la especie actual del hombre, surja un nuevo ser, de especie superior.

Tratándose de la incesante y honrada problematización de todas las posiciones, cumplida por Nietzsche, es comprensible que vuelva a superar esta altura abstracta y ascendente del pensamiento del superhombre (del mismo modo que había superado el pensamiento de Dios). "Siempre estamos atraídos hacia el reino de las nubes: sobre ellas asentamos nuestros abigarrados pellejos y luego los llamamos dioses y superhombres. En efecto, todos esos dioses y superhombres son lo suficientemente livianos como para ocupar tales asientos. ¡Ay de mí! ¡Qué cansado estoy de todas estas insuficiencias! (6, 188).

II — LA VERDAD

La reflexión sobre el ser del hombre, conduce a su disolución. La apasionada voluntad de verdad de Nietzsche se atreve a extraer, en el pensamiento, las consecuencias más extremas. Después que, por así decirlo, el hombre se ha perdido; después que la totalidad de las valoraciones singulares se tornan cuestionadas, Nietzsche quiere cerciorarse del sentido de la verdad misma. Con ello, también la verdad en general se le hace cuestionable, destruyéndose la posibilidad de la verdad y de la razón. Así como la consideración del hombre destruía la moral, la consideración de la verdad aniquila, para Nietzsche, la filosofía tradicional en su sustancia histórica.

Pero, también en este caso, al cooperarse con el pensamiento de Nietzsche, parece que el acto de negar mostrase, constantemente, algo *que es* y que, a partir de ello, la negación fuera posible. Para poder negar no solo se tiene que experimentar lo negado mismo, sino que, en otro sentido, vuelve a salir al encuentro la afirmación de Nietzsche. Por eso, cualquier exposición penetrante de su filosofía negativa estará, a su vez, movida por lo positivo. El rechazo nietzscheano de la sustancia histórica, al mismo tiempo constituye, en su realización, una forma de su transformada reconquista.

Las ideas mediante las cuales Nietzsche quiere fundamentar el sentido del ser de la verdad, apenas si se podrían ofrecer en una sola conexión sistemática. Las desarrollaremos a partir de tres orígenes autónomos, indicados por Nietzsche, aunque, de hecho, se compenetran entre sí. Primero: desde la ciencia metódica; segundo, desde la teoría del ser de la verdad, entendida como la

interpretación de una existencia dada y viviente; tercero: desde la ilimitada pasión por la verdad. Siempre las claras posiciones se muestran en un camino que, por fin y como tal, parece fracasar: Nietzsche quiere la disolución de la razón. En último término, todas sus ideas acerca de la verdad emanan de una ruptura que la trasciende.

VERDAD CIENTÍFICA Y VERDAD FILOSÓFICA

Nietzsche ha tratado el ser de la verdad en la ciencia como siendo el de un origen inmediato. Si bien más tarde se apartó de este origen, poniéndolo en cuestión, de hecho no perdió una autonomía que, en su plano, todavía no era dudosa. Nietzsche entró resueltamente en el dominio de la ciencia, tanto que parecería que su pasión por la verdad hubiese encontrado en ella un terreno firme.

La actitud metódica

El signo esencial de la ciencia es, para Nietzsche, el método. Los métodos no solo son «las intelecciones más valiosas» (16, 3), sino que «el espíritu científico se apoya en una intelección del método» (2, 410). Los resultados concretos de la ciencia no constituyen, como tales, nada de peculiar: «si aquellos métodos se perdieran, no se podría evitar un renovado triunfo de la superstición y de lo absurdo» (2, 410). El saber verdadero solo es mediante el método.

En verdad, Nietzsche no ha hallado ningún nuevo método para las ciencias particulares ni tampoco ha avanzado nada en la aclaración lógica de esos métodos. Antes bien —siempre bajo el supuesto de la validez autónoma de la intelección científica— ha reflexionado tan solo acerca de la validez de los mismos. El tema de Nietzsche no es el de los métodos, sino el de la actitud metódica.

Gracias a ella, se alcanza una peculiar seguridad en el mundo. «El hecho de que la ciencia descubre cosas que permanecen y que siempre vuelven a motivar algún nuevo descubrimiento, proporciona una profunda y radical dicha, pues podría no ser así. Incluso, hasta tal punto estamos convencidos del eterno cambio de todas las leyes y de todos los conceptos humanos, que nos extraña el modo según el cual se mantienen los resultados de la ciencia» (5, 81). Los métodos conducen hasta el terreno de la verdad y su frecuentación proporciona la experiencia única e irreemplazable de un modo del ser. «¡Magnífico descubrimiento: no todo es incalculable e indeterminado! Hay leyes que siguen permaneciendo fuera de la medida del individuo» (12, 47).

La actitud metódica exige certeza y no convicción; quiere la verdad fundamentada de modo obligatorio, y no el contenido de lo que por ella se sabe. Por eso, también rigen para dicha actitud «las verdades no aparentes» (2, 248) y, de esa manera, «lo penoso, lo cierto, lo duradero y, por tanto, lo que es rico en consecuencias para cualquier conocimiento ulterior, constituye lo más alto» (2, 20).

Pero, con la actitud metódica, se destruye todo conocimiento absoluto; en cambio, en lugar del mismo, se posee, de modo inatacable, un conocimiento determinado y particular, capaz de realizar algo en el mundo. «El conocimiento tiene el valor de refutar el «conocimiento absoluto»» (12, 4), enfriándose «la fe en las verdades definitivas» (2, 230). Al mismo tiempo, mediante la ciencia, se puede «lograr un poder sobre la naturaleza», sin necesidad de un saber último de las causas y de los efectos (12, 4). Si domina metódicamente y determina lo que se puede saber dentro de su relatividad, esta actitud no se perderá en el saber absoluto ni tampoco en la negatividad del no saber, que todo lo pone en duda.

Cuando Nietzsche, a partir de sus fundamentos, considera que el verdadero saber solo es posible como método, advierte, además, que la actitud metódica no depende del capricho de alguna ciencia particular alejada de la vida, sino de una posibilidad del hombre,

frente a los hechos que conciernen a sus actos de pensamiento y de captación. A la racionalidad del hombre le pertenece el espíritu científico —el espíritu del método— y Nietzsche caracteriza su contraparte con las siguientes palabras: «Las gentes ingeniosas pueden aprender tanto como quieran, a partir de los resultados de la ciencia; pero siempre se advertirá, en la conversación con ellos, que les falta el espíritu científico: carecen de la desconfianza instintiva por los extravíos del pensar. Les basta con encontrar alguna hipótesis acerca de una cosa, pues son fuego y llama para ellos, tener una opinión significa fanatizarse» (2, 410). El autodominio del pensar metódico, en oposición al estrépito de las opiniones y de las afirmaciones, es un esfuerzo calmo e incesante. «Las naturalezas científicas» saben, de un modo particular, «que el don de tener toda clase de ocurrencias debe estar refrenado, de la manera más rigurosa, por el espíritu de la ciencia» (2, 247). En virtud de las desastrosas consecuencias de una falta de método, visibles en todos los dominios de la vida, Nietzsche exige que «ahora cada uno aprenda a fondo, por lo menos una ciencia, pues solo así se sabrá qué significa el método y cuan necesaria es la más extrema prudencia» (4, 410). El hecho de haber frecuentado durante cierto tiempo y con rigor alguna ciencia rigurosa «proporciona un aumento de energía, de capacidad para llegar a conclusiones, de constancia en la persistencia: así se habrá aprendido a alcanzar un fin por medios teleológicos. Por tanto, en relación a todo lo que más tarde será objeto de apetencia, el haber sido alguna vez un hombre de ciencia será algo muy apreciable» (2, 239).

La exigencia de Nietzsche para que se establezca la educación de un método científico es tanto más apremiante por cuanto conoce el valor irreemplazable de la certeza, únicamente posible por los métodos puros, y el extraordinario peligro a que está sometido su progreso en el curso de la historia humana. En su último año, al advertir que todo el trabajo científico del mundo antiguo había transcurrido en vano, decía: «todos los supuestos de una cultura docta y todos los métodos científicos ya estaban allí. Se poseía el

grande e incomparable arte de leer bien, es decir, el supuesto de la tradición cultural y de la unidad de la ciencia. La ciencia natural, enlazada con la matemática y con la mecánica, según el mejor de los caminos posibles, o sea el sentido por lo efectivo, el último y más valioso de todos los sentidos, tenía su escuela, lo esencial había sido hallado y era posible ponerse a trabajar: es necesario decir, una y diez veces más, que los métodos son lo esencial y también lo más difícil, porque ellos se oponen durante más tiempo a lo habitual, es decir, a la pereza. Lo que hoy, con indecible victoria sobre nosotros mismos, hemos vuelto a reconquistar —la libre visión de la realidad, la mano circunspecta, la paciencia y la seriedad por lo más pequeño, la probidad entera del conocimiento— todo eso ya estaba allí, desde hacía dos milenios» (8, 307 *sq.*).

Origen y vida de los métodos

Los métodos no son procedimientos mecánicamente aplicables; tampoco la verdad científica, como cualquier otra verdad, se puede conquistar con fría indiferencia. No hay ningún proceso desinteresado para un planteamiento automático de la verdad. Nietzsche muestra, mediante la actualización psicológica del origen y del desarrollo de los métodos científicos, que la animación de los métodos reside en algo distinto y que de continuo los fundamenta; es decir, en algo ajeno y opuesto a la verdad. Una vez que se convierten en el cálculo desvitalizado de una maquinaria intelectual, ya no son tomados en serio ni es posible confiar en ellos, pues solo pueden tener cierta seguridad superficial, puesta al servicio de alguna meta finita.

Lo ajeno a la verdad, es decir, lo alógico y lo antirracional, que está soportado por cualquier conocimiento, en tanto constituye un elemento esencial del mismo, se presenta con diversas formas. En cuanto capricho, tedio y hábito existen, por cierto, muchos impulsos, pero estos se refieren a un conocimiento carente de profundidad. Antes bien, la penuria constituye una fecunda fuente para la

intelección propiamente dicha, aunque la impetuosa conciencia de dicha penuria la pueda enturbiar. Debemos emplear nuestras horas peligrosas. Solo será inexorable el conocimiento que diga: ¡conoce o muere! «Hasta tanto las verdades no se graben con un cuchillo en nuestra carne, frente a ellas tendremos una oculta prevención, semejante al desprecio» (4, 311). De hecho, los métodos siguen creciendo por todas partes gracias a la experiencia y al empleo de lo que se opone a los procedimientos científicos, a saber: a la actitud de entrega a todos los aspectos de la cosa que aparecen mediante cualquiera de las posibilidades de la conducta. «Tenemos que proceder con las cosas, a modo de ensayo, con maldad o con bondad y, sucesivamente, las debemos poseer por la justicia, la pasión o la frialdad. Uno habla con las cosas en tanto policía; otro, como confesor; un tercero, como viajante y curioso. Solo a fuerza de simpatía o de violencia se les arrancará algo» (4, 298). Pero, únicamente la coincidencia de nuestras fuerzas más vivas nos conducirá al justo conocimiento de un «sistema orgánico superior». En su aislamiento, estas fuerzas son un veneno para el conocimiento propio del pensar científico; pero, vistas en totalidad, se limitan mutuamente y se disciplinan. Así acontece con «el impulso de duda, con el de negación, con el de expectación, con el de reunión y con el de separación» (5, 155). Ellos constituyen «el medio del conocimiento, es decir, los estados y las operaciones que, en el hombre, preceden al acto de conocer. La fantasía, la elevación, la abstracción, la negación de lo sensual, la invención, el anhelo, la inducción, la dialéctica, la deducción, la crítica, la recolección de materiales, el modo impersonal de pensar, la contemplación. Todos estos medios, que alguna vez han regido como fines últimos, siempre tienen cierto contenido singular, es decir, alguna meta, y constituyen una suma de los valores de conocimiento» (4, 49). Pero tales medios solo llegan a impulsar al método científico mediante sus exigencias y mutuas limitaciones.

La esencia de la intelección científica, posible a partir de la acción conjunta de las diversas facultades, es la «objetividad». Pero con

respecto a los impulsos que mueven y condicionan al conocimiento, ella «no se entiende como una intuición desinteresada, que es contradictoria, sino como la facultad de tener el poder de un propio en pro o en contra y de ejercitar o no dicho poder. La objetividad tan solo progresa porque sabe hacer utilizable para el conocimiento la diversidad de las perspectivas y de las interpretaciones pasionales». Por eso, no debemos ser desagradecidos a las «resueltas inversiones de las valoraciones habituales, mediante las cuales el espíritu se enfurece contra sí mismo. Cuanto más permitimos que las pasiones hablen sobre una cuestión, tanto más sabremos penetrar en ella con nuestra mirada y tanto más completo será nuestro concepto de la cosa, es decir, nuestra objetividad» (7, 428 *sq.*). «A veces fomentamos la verdad, llevados por una doble injusticia cuando vemos sucesivamente los dos lados de una cuestión, de tal modo que desconocemos el otro aspecto de ella, imaginándonos que vemos la verdad entera» (3, 46).

Luego, en todas partes, la fuente de la intelección es combativa. La investigación metódica produce su propia objetividad por medio de una limitación de las fuerzas de la vida misma, las cuales combaten entre sí, y tal investigación solo es real en virtud de esa vida. También entre los investigadores, la lucha por la elaboración crítica, conducida por la idea de lo que es cognoscible, firme y válido, se asegura de manera esencial. «Si el individuo no se atuviese a su verdad, es decir, a su derecho, no existiría en general ningún método de investigación. Por último, la lucha personal de los pensadores ha afinado los métodos, al punto que realmente se pudieron descubrir verdades» (2, 409). El estado que fomenta el progreso de todas las ciencias está posibilitado por la violencia de la lucha. Ella hace que el individuo no desconfíe al examinar una afirmación por otra diferente, dentro de dominios alejados de él. En efecto se cumple tal examen, que por su extensión no le es posible al individuo, porque «en el propio campo cada uno tiene competidores en extremo desconfiados, que vigilan con rigor» (3, 113).

Los límites de la ciencia

Cuando Nietzsche estima que los métodos constituyen el fundamento verdadero para una validez necesaria del conocimiento científico; cuando considera las condiciones que los posibilitan en la vida (la rareza del logro de sus realizaciones, la rapidez de su decadencia) parecería que, para él, con la ciencia metódica se lograra un valor absoluto. A partir de la propia experiencia, Nietzsche conocía una voluntad de saber que, en el trabajo apasionado, se dejaba devorar por su objeto, como si la ciencia fuese un fin en sí mismo. Pero, justamente, ha sido Nietzsche quien, en una época orgullosa del saber científico, reconoció que era errado pretender encerrar toda verdad en la forma de lo científicamente cognoscible. En su propio trabajo científico se le aclararon los límites de la ciencia, a los que expresó en los siguientes principios:

> 1. El conocimiento científico de las cosas no es conocimiento del ser. Solo de una manera limitada, Nietzsche pudo pensar alguna vez que el hombre, mediante la ciencia, se podría aproximar «a la esencia real del mundo» (2, 47). Ya antes, había escrito que él reconocía como «una ilusión delirante el hecho de que el pensar, conducido por la causalidad, pudiese llegar a los abismos más profundos del ser». Semejante ilusión constantemente lleva a la ciencia hasta sus límites (1, 105). Por eso, los doctos «jamás ven los grandes y peculiares problemas, ni tampoco los signos de interrogación» (5, 330). En tanto ellos tratan «de un modo puramente objetivo a los dominios de las ciencias más pequeños y separados» (2, 22), el todo les está vedado. Pero cuando el saber de la ciencia, rectamente entendido, jamás acierta con lo que es en sentido propio, justamente entonces le es posible presentirlo «*In summa*, la ciencia prepara una soberana ignorancia, un sentimiento de que el «conocer» no se produce… de que el conocer mismo es una idea contradictoria» (16, 98). A través de la profundidad de lo inaccesible a toda ciencia, irrumpe en la existencia lo que le es ajeno: «hay poderes terribles, que le oponen a la Verdad científica otras verdades por completo diferentes» (10, 203).

2. La certeza metódica significa que lo satisfactorio no está en la posesión de la verdad, sino solo en su búsqueda. Quien gozara con la posesión llegaría al risible orgullo «de ser», en relación a algún pequeño objeto cualquiera, «maestro y conocedor». Rechazaría todo lo demás y encontraría indiferente el hecho de que, pegado a su saber, se hallara un amargo no-saber (6, 364). «Por eso, Lessing, el más probo de los hombres teóricos, se atrevió a expresar que para él tenía mayor importancia la búsqueda de la verdad que la verdad en sí misma: de ese modo, descubrió el secreto fundamental de la ciencia, para asombro e incluso cólera de los científicos» (1, 105).

3. La certeza científica no proporciona seguridad en lo que realmente interesa. La certeza se refiere al saber metódico, en lo que este tiene de determinado y de relativo; en cambio, el impulso de seguridad quiere, en todas partes y en totalidad, algo desprovisto de riesgos. No contra la certeza científica y metódica, sino contra la mencionada voluntad de seguridad —que se refiere al todo—, Nietzsche afirma que constituye un «prejuicio creer que la certeza sea mejor que la incerteza y el mar abierto» (13, 35). Por eso, a los «que tienen certidumbre de espíritu» y a los que buscan «mayor seguridad», Zarathustra les opone la «valentía, la aventura y el placer por lo incierto y por lo nunca osado» (6, 440).

4. El conocimiento científico no le puede proponer ninguna meta a la vida. «No puede… indicar el camino, sino que solo puede auxiliar cuando ya se conoce el «¿hacia dónde?»» (11, 170). Pero solo puede ser útil; no tiene que serlo. La salvación por la ciencia no está por ella asegurada. No existe «ninguna armonía preestablecida entre la exigencia de la verdad y el bienestar de la humanidad» (2, 369).

5. La ciencia no puede dar respuesta alguna a la cuestión acerca de su propio sentido. Ninguna ciencia adelantaría sin un fundamento que, en su derecho y valor, no se pudiera advertir científicamente. «Si, en alguna medida, no siguiésemos siendo hombres no-científicos ¿qué importancia le podríamos dar a la ciencia? A un ser cognoscente puro, el conocimiento le sería indiferente» (3, 56). Si la voluntad científica se deja impulsar por fines prácticos (utilidad), por la moral de la veracidad, por el placer de un mero acto de contemplación, por metas que la filosofía propone, aquello por lo cual la ciencia llega a ser real y a tener sentido, será algo diferente de la ciencia.

Al poner de manifiesto estos límites, Nietzsche comprende la insustancialidad de la tesis de la ciencia como fin autónomo. Cree que semejante conclusión pertenece al mundo moderno. Es cierto que la ciencia siempre ha sido cultivada, pero solo como un medio. Por ejemplo, el dictamen cristiano dice: «la ciencia constituye algo de segunda clase; no es lo último, lo incondicionado, ni tampoco un objeto de pasión». Luego, la ciencia no se ha cultivado en virtud de la pasión del conocimiento, sino como «estado y como *ethos*, como una noble ocupación, sea en la dicha o en la desdicha» (5, 161 *sq.*). Si semejante ocupación se llega a convertir en una especie de fin autónomo, se tornará inofensiva; en algo que se basta a sí mismo, es decir, en algo verdaderamente inocente" (5, 75). De ese modo, llega a ocuparse de la verdad, entendida como tradición, y de la investigación calma y contemplativa, por cierto bajo las condiciones de la fe. Para esa manera de buscar la verdad, en caso que la fe cristiana no sostenga tal modalidad, sino otra actitud de vida, en el fondo incuestionada, rige, en general, el hecho de que la «verdad, en tanto totalidad y coherencia, solo existe para las almas que, al mismo tiempo, son poderosas e inofensivas, plenas de alegría y de paz (tal como lo fuera la de Aristóteles): únicamente semejantes almas son capaces de buscar la verdad» (4, 293).

La tesis moderna del fin autónomo de la ciencia tiene otro origen. Con el concepto de una calma ocupación científica, se niega, en el fondo, la radicalidad de la voluntad de saber y de conocer. Pero las condiciones incuestionadas que la seguían sosteniendo fueron ahora criticadas a partir de una pasión originaria e ilimitada por la verdad. Se apoderó de la ciencia una «incondicionada inclinación e impulso» por el conocimiento, cosa que hoy «tan raramente se manifiesta en ella» (5, 161). Cuando dicha pasión sigue siendo lúcida, recorre interiormente a la ciencia, conserva sus métodos y defiende los inexorables criterios de la verdad, dentro de un conocimiento siempre particular y por todos lados ilimitado, es decir, frente a cualquier oscurecimiento. Pero absorbe la verdad, que ya no puede ser aprehendida por los solos medios científicos. De

hecho, dentro de la experiencia de los límites de la ciencia, la pasión permanece incondicionada y sobrepasa los métodos científicos, a los que domina como tales, alcanzando nuevas experiencias: las pertenecientes al pensar filosófico. Pero, si se considera que esta pasión es idéntica a la investigación científica y metódica, tal cosa conduciría a inversiones. Nietzsche las ha caracterizado en sus supuestos efectivos, al encontrar como muy dudosa la posibilidad de una ciencia entendida como fin autónomo.

1. Donde la ciencia «es todavía y en general, pasión, amor, ardor y sufrimiento» (7, 466), allí estará la forma más juvenil y más distinguida del «ideal ascético». Tal ciencia se fundamenta en la moral: constituye una voluntad de verdad «a cualquier precio» (5, 274). Pero, en medio del trabajo, semejante voluntad se convierte en «inquietud por la falta de ideales» y se transforma en un nuevo y espontáneo engaño. «La habilidad de nuestros más eminentes doctos, la aplicación incondicionada, la inteligencia que arde día y noche, incluso la maestría de que hace gala, todo ello tiene, con frecuencia, su propio sentido en el acto de no permitirse a sí mismos la visión de algo» (7, 466). Por cierto que Nietzsche no quiere corromper el placer que por el oficio sienten los honestos trabajadores de la ciencia; pero «el hecho de que ahora se trabaje en la ciencia con rigor, no prueba, en absoluto, que ella, como totalidad, tenga una meta, una voluntad, un ideal o la pasión propia de la gran fe» (7, 465-467). En la medida en que decrece el ideal ascético, la ciencia pierde significación. Por eso, «la ciencia» ya no tiene, en secreto, «ninguna fe en sí misma». Solo se mantiene por la vacía fuerza del ideal ascético, en cuya virtud la esencia del conocimiento científico quizá sea «la de ver, gracias a sí misma, lo más próximo y lo más cotidiano» (9, 29). Mediante ello, «la voluntad de atenerse a lo efectivo», prohibiéndose tanto la negación como la afirmación, concluye en una «renuncia a la interpretación en general» (7, 469).

2. Nietzsche advierte cómo desaparece la confianza en la religión. Ahora bien, puesto que la ciencia ha producido en lo singular muchas cosas útiles, nos hemos habituado a tener confianza en ella y nos podríamos someter por completo a ese conocimiento, tal como antes ocurría con la religión. En este punto, surge el apremio por la seguridad: en el mismo se halla «el sentido por la verdad, que, en el fondo, lo es por la seguridad» (4, 33). La «voluntad de

> verdad y la certeza nacen del temor a la incerteza» (14, 17). La voluntad de verdad constituye, en este caso, «el mero anhelo por el mundo de lo permanente» (16, 83). La debilidad apetece convicciones, y las quiere en forma de certeza científica (que, como tal, tiene una esencia por completo diferente, puesto que siempre propone preguntas y jamás acierta con el todo). Quiere un acrecentamiento de poder, logrado a través del conocimiento científico, y no la satisfacción de un interés objetivo o de una ilimitada pasión por la verdad. Tal cosa constituye la inversión de la certeza científica en una forma cualquiera de verdad vital. El hombre se atiene con angustia a semejante forma, porque ella ofrece seguridad.

Nietzsche expresa con mordaz ironía el hecho por el cual la ciencia reemplaza, por medio de la mencionada inversión, a la religión, aunque luego solo sirva a la satisfacción de las meras necesidades de la existencia efectiva (*Dasein*). «La meta de la ciencia moderna está en lograr tan poco dolor como sea posible y una vida lo más larga posible. Por tanto, se propone otorgar una especie de eterna bienaventuranza que, por cierto, comparada con las promesas de las religiones, es harto modesta» (2, 133).

> 3. Si, en lugar de aprovechar la ciencia con rigor metódico y dentro de sus límites, se pretende, inconscientemente, alcanzar algo más de lo que ella puede proporcionar, se mostrarán los típicos errores del presunto saber ontológico, en los cuales se pierden, al mismo tiempo, la posible certeza científica y la posible verdad filosófica, que brotan de un auténtico origen. Cuando al hombre de ciencia ya no le es soportable la vacuidad de su tarea, se le presentan, en medio del desierto de su investigación ascética, «esos brillantes espejismos que se llaman sistemas filosóficos: estos ofrecen con la fuerza mágica del engaño, la solución de todos los enigmas» (3, 28). Quien sucumba ante ellos, se habrá perdido para la ciencia. O bien, se «embellece» la ciencia; con voluntad de entretenimiento «se la presenta en un compendio que aclara, de modo maravilloso y repentino, todo género de cosas» (4, 295). O, también, las ciencias alcanzan una totalidad personal en las «raras naturalezas por cuya virtud la ciencia existe; al menos, a ellos les parece así. Tales naturalezas producen… el engaño por el cual se cree que la ciencia está cumplida y que ha alcanzado su meta». Tal pensamiento «ha sido nefasto para la ciencia y ha engañado a los

> auténticos y capaces trabajadores del espíritu… Por lo general, a esos hombres se los llama filósofos» (3, 285-287).

El presunto fin autónomo de la ciencia conduce a trastrocamientos tales que llevan a la pérdida del origen auténtico de la voluntad científica de conocimiento, del que alguna vez recibiera su *pathos*. Ese origen produjo la ciencia moderna, de la cual se puede decir: «El hecho de que el conocimiento sea más que un medio, es algo nuevo en la historia» (5, 162). La problematización de Nietzsche, empero, sobrepasa los mencionados trastrocamientos y llega al origen mismo. De este emana la ilimitada voluntad de saber, que carece de toda condición. Sin embargo, no es necesario que esa fuente misma sea consciente, es decir, que fundamente la voluntad de saber o que proporcione cierta fe en el valor del saber. «También la ciencia descansa en la fe; no existe ciencia alguna que esté desprovista de supuestos». En el origen moderno, se hallaba el supuesto siguiente: «nada es más necesario que la verdad y, en relación a ella, todo lo demás tenía un valor de segunda clase» (5, 273). En la última parte de este capítulo, mostraremos en qué sentido esa fe se le tornó dudosa a Nietzsche. Por ahora perseguiremos el modo de pensar de la ciencia que, aunque visto en sus límites, se mantiene vinculado al sentido y a la tarea de la filosofía.

Ciencia, y filosofía

También es esencial la circunstancia de que Nietzsche conciba, en el método científico, una modalidad de la verdad y de que considere los límites de tal verdad y, con eso a ella misma, como una no-verdad. La cuestión acerca de los límites de la ciencia no se propone destruirla, sino que se encamina a profundizar en la esencia de la ciencia misma. «No tratamos de aniquilar la ciencia, sino de dominarla» (10, 114). Su aclaración concluye por conducir al origen de la misma, es decir, a la filosofía. El supuesto peculiar de la

ciencia está en la pasión por el conocimiento; pero ella constituye el filosofar, cuyos instrumentos están en los métodos científicos. En el caso en que la ciencia y la filosofía sean la verdad, serán una.

No hay ninguna filosofía particular, separada de la ciencia: tanto en una como en otra se piensa del mismo modo" (10, 133). «Si todas las ciencias» se apoyan «en los fundamentos universales de la filosofía», surgirá la idea «de que un filósofo se identifica con todas las aspiraciones de la ciencia. Se debe probar la inaudita unidad de todos los impulsos de conocimiento», destruida por los «doctos fragmentarios» (10, 158). Pero si, únicamente, lo verdadero puede unificar a la ciencia y a la filosofía y, si el docto que no es filósofo, ni el filósofo que renuncia a la ciencia, están en una auténtica relación con la verdad, los métodos científicos y el filosofar, considerados en unidad, tendrán que ser concebidos como dos polos. Nietzsche habla constantemente de ellos como si estuviesen aislados entre sí.

Limita a la ciencia con rigor, expresando dicha limitación con fórmulas que, al comienzo, tienen carácter positivista. «Dicho con rigor: la cantidad de ciencia que poseemos depende de la decisión con que aceptemos el testimonio de los sentidos. El resto es aborto y todavía no constituye ciencia alguna: me refiero a la metafísica, la teología, la psicología, la gnoseología». O también: la ciencia «es ciencia formal, teoría de los signos, tal como ocurre con la lógica y con la lógica aplicada, es decir, con las matemáticas» (8, 78).

Además, la delimitación consiste en que el hombre de ciencia se ocupa de una verdad que no ha sido a sabiendas creada por él. Presupone la existencia dada, cuyo «descubrimiento» (1, 104) significa, para él, el hallazgo de la verdad. El hecho de que Nietzsche haya concebido la existencia dada en ese sentido, constituye la secreta justificación de dicha existencia (1, 106).

Por último, de esa delimitación resulta que todo trabajo científico siempre sigue siendo particular y que, cuando es cultivado por sí mismo, se fundamenta en el supuesto de una actitud general de la vida, que es la fe «en el vínculo y en la continuidad del trabajo

científico, de tal modo que el individuo, por pequeño que sea el puesto que ocupe en el trabajo, tendrá la confianza de no trabajar en vano» (16, 94).

Nietzsche ha puesto en cuestión las cualidades, las aspiraciones y la Existencia de tales hombres, basándose en el hecho de que la ciencia se ha ido separando de la filosofía y de que, en semejante estado de separación, ella se pudo convertir en la vida del docto y del investigador, quienes, en lo esencial, deben ser especialistas incapaces de reflexionar sobre el sentido de la actividad que cumplen, puesto que con una maestría quizá perfecta realizan tareas que, en todos los casos, son particulares. A partir de su conocimiento personal —adquirido en la frecuentación de la vida académica— ha dado una multitud de características del modo de ser de los doctos, tan diferente en unos y en otros, y según los casos, los ha respetado o despreciado.

Sea lo que fuere, «el docto ideal es, seguramente, uno de los más preciosos instrumentos que existen» (7, 150). Nietzsche dice cuál es la razón por la que «los doctos son más nobles que los artistas: tienen un ser más simple, son menos avarientos de gloria, más reservados y más calmos; se tienen que olvidar de sí mismos y abandonarse a cosas que rara vez parecen ser dignas de un sacrificio semejante de la personalidad» (3, 110). En *Zarathustra* expone la grandiosidad y la pobreza de tal existencia dada, mediante el concepto de los que tienen «escrupulosa certeza de espíritu» y que solo son conocedores insuperables del cerebro y de las sanguijuelas. Se caracteriza a sí mismo como investigador. «Prefiero no saber nada, a saber mucho a medias. Voy al fondo de las cosas, ¿qué importa que sean grandes o pequeñas? ¿Qué importa que se llamen pantano o cielo? Donde termina mi probidad, comienza mi ceguera, y quiero estar ciego. Si pretendo saber, también quiero ser probo, es decir, fuerte, riguroso, cruel, implacable» (6, 363 *sq.*).

Caracteriza a la filosofía de una manera decisiva, como el polo opuesto a la ciencia. Justamente, ella depende de lo que la ciencia no logra, aunque eso sea algo que tiene la cualidad de ser sabido y comunicado, que es lo que pone en marcha a la ciencia. Pero, para Nietzsche, la filosofía es infinitamente más, dentro del todo del conocimiento, que un simple polo. Para aclarar el ser de la filosofía, Nietzsche habla de los filósofos, de tal manera que la imagen nietzscheana del propio ser y de la propia tarea desembocan juntas en lo que la filosofía podría ser en general.

El filósofo cumple su tarea —a diferencia de la certeza metódica que, en la ciencia, se refiere a algo particular— cuando se deja absorber por el ser en su totalidad. Se sirve «del mundo entero, entendido como imagen y abreviatura» (1, 473). Alguna vez, el filósofo tiene que haber reconocido todos los grados; se tiene que haber atrevido a aceptar toda actitud y a realizar toda experiencia, a frecuentar cualquier punto de vista y a cumplir todo género de expresiones. «Pero todo ello, solo constituye las condiciones previas de su tarea: esta le exige crear valores» (7, 161). Con ello será, al mismo tiempo, «el hombre de la responsabilidad más vasta, el hombre que tiene conciencia del desenvolvimiento total del hombre» (7, 85).

Los filósofos experimentan con la propia persona. Sienten «la carga y el deber de cumplir centenares de ensayos y de tolerar las tentaciones de la vida»; «se arriesgan constantemente» (7, 148). Dominados por el placer de la búsqueda se sirven «del experimento en un sentido peligroso» (7, 159). Se pueden sentir a sí mismos «como locos desagradables y como peligrosos signos de interrogación» (7, 162). Siempre piensan interrogando, y sus respuestas jamás son definitivas. Son filósofos «del peligroso quizá, en cualquier sentido» (7, 11).

Están en permanente contradicción con la propia actualidad, con e l mundo que les es contemporáneo. El filósofo sabe porque dirige su mirada al todo. «¡Ay de mí! Solo dos generaciones más y nadie

tendrá las opiniones que ahora dominan y os quieren esclavizar» (10, 297). Pero su conocimiento no solo es negativo, sino que su resistencia a la época descansa en el secreto que le es propio y que lo lleva «a conocer una nueva grandeza del hombre, un nuevo e intransitado camino hacia la propia grandiosidad» (7, 162).

Los filósofos son autosuficientes; no tienen necesidad de apoyarse en otros. No usan de la firmeza que proviene del contenido de alguna fe. Su escepticismo es característico «de la audaz virilidad. Tal escepticismo desprecia y, no obstante ello, atrae; socava y posee; no cree, pero no por eso se pierde; le otorga peligrosa libertad al espíritu, reteniendo, sin embargo, con rigor al corazón» (7, 157). Con el escepticismo, los filósofos tienen algo que sobrepasa al escepticismo: poseen «la seguridad de un criterio de valor: el consciente mantenimiento de la unidad de los métodos, la valentía ingeniosa, el poder estar solos y ser responsables de ellos mismos. No se abandonarán a la "Verdad" para que esta les "agrade", los "eleve" o los "entusiasme"» (7, 159-160).

El hombre solo nace en el espacio de una experiencia que lo rodea y abarca (*Umgreifende*), comprometiendo su ser íntegro en una resistencia solitaria contra el mundo existente y, por medio del escepticismo positivo, está impulsado, en lo profundo de sí mismo, a llegar a lo verdadero. Para el hombre así concebido se puede decir que el filósofo es «el que manda» (7, 161): crea los valores, establece sus tablas, determina las jerarquías. Ya el joven Nietzsche había sostenido que todo gran pensador era «el legislador de la medida, del precio y del peso de las cosas» (1, 414).

Dentro de la polaridad que existe entre la filosofía y la ciencia, la primera debe ser conductora. En efecto, la ciencia en general (las metas y el significado de la misma) depende de las concepciones filosóficas; incluso los caminos (los métodos) se originan en la filosofía (10, 114), «En medio del pensamiento científico, se sienten los vestigios del pensar filosófico» (10, 132).

Pero, en cualquier sentido, la filosofía tiene preeminencia. «A través de los siglos, ella debe tender la cadena del espíritu: en eso consiste la eterna fecundidad de todo lo grandioso». Para la mera ciencia, en cambio, «no hay mundo que sea grande o pequeño» (10, 117). Por eso, frente a la ciencia, la filosofía se delimita por «la selección y la separación de lo extraordinario, asombroso, difícil y divino» y, también, «por resaltar lo inútil». Sigue el «derrotero de las cosas más dignas de ser sabidas», mientras que las ciencias, careciendo de fineza en el gusto, se precipitan sobre todo lo susceptible de ser conocido y utilizado. Pero, puesto que el concepto de magnitud es variable «la filosofía comienza por legislar sobre la grandiosidad» (10, 23 *sq.*).

Sin embargo, cuando la unidad dentro de la separación se rompe definitivamente, la conducción, ejercida por la filosofía, así como el sentido de la ciencia —y, con ello, de la verdad y de la verosimilitud — se vuelven contingentes. Semejante acontecimiento ocurrió de muchos modos.

De hecho, la filosofía se ha vuelto adversaria de la ciencia, al proclamarse a sí misma y patéticamente, una ciencia. Desde Sócrates en adelante, casi toda filosofía «combate contra la ciencia». «Trátase de la misma lucha que, más tarde, retomó la Iglesia». «Se quiere tener mano libre en la persecución del propio “camino”. Odiaban la marcha y el *tempo* de la ciencia; odiaban la voluntad de no-dependencia, la respiración de largo aliento y la indiferencia personal del hombre de ciencia» (15, 471-472). «Toda la historia de la filosofía está atravesada por la falsedad, es decir, por la moneda falsa. Prescindiendo de los respetables, pero raros escépticos, nunca surge el instinto de probidad intelectual» (15, 441). Incluso la pobreza de los actuales «filósofos del galimatías, que se llaman a sí mismos filósofos de la realidad o positivistas» y de los que «reducen la filosofía a la teoría del conocimiento», le proporciona a Nietzsche una razón suficiente como para que un bravo científico —que, de no ser así, tendría que obedecer a los filósofos— se sienta, de hecho, como siendo de una índole superior.

En efecto, los filósofos actuales «se sometieron al señorío de la ciencia», sin producir nada dentro del dominio científico. No les ha quedado ni el más mínimo resto del auténtico sentido de la filosofía" (7, 145-146).

Pero la ciencia de esta época ha cumplido, por su parte, una «indebida inversión de la jerarquía» existente entre ella y la filosofía, al punto de que el mero docto puedo representar, finalmente, el papel del filósofo. «La declaración de independencia del científico, su emancipación de la filosofía constituye, en el fondo, un instinto plebeyo». «Con extrema arrogancia e irreflexión pretenden imponerle leyes a la filosofía y también dominarla. ¡Qué digo! Tratan de representar el papel de filósofos». De un modo instintivo, el especialista se opone a cualquier tarea sintética; el trabajador diligente, al *otium* distinguido; el hombre consagrado a lo útil, a la filosofía, entendida esta como una serie de sistemas refutados cuyo lujo no favorece a nadie (7, 143 *sq.*).

No obstante sus «mandamientos», el filosofar, tal como Nietzsche lo describe, constituye, en último término, una búsqueda. Se tiene que preguntar cómo es posible que la filosofía conduzca a la ciencia, si la filosofía misma no «es» la verdad. Nietzsche apenas ha indicado la manera de llevar a cabo semejante conducción. No siempre ha respondido a la pregunta por el ser de la filosofía con las seguras fórmulas a que estamos acostumbrados. La filosofía, entendida como elaboración conceptual, como obra construida, como un pensamiento que se relaciona a sí mismo de un modo racional —es decir, casi toda la historia de la filosofía— constituye para Nietzsche algo más bien dudoso. En este caso, la verdad, según su parecer, no tiene un terreno firme y definitivo.

LA TEORÍA INTERPRETATIVA: VERDAD Y VIDA

La esencia de la verdad fue considerada como algo subsistente fuera del tiempo: a ella accedemos para conocer. En efecto, la verdad, entendida como un ente inmóvil e intangible, solo tendría que ser descubierta.

La concepción nietzscheana de los límites de la ciencia, cuya presunta falta de supuestos constituiría un inofensivo engaño, así como la experiencia del impulso que, sin límites, lo llevaba al filosofar creador, lo hicieron dudar de una verdad subsistente. Dentro del movimiento de una duda indagadora, Nietzsche desarrolló la teoría del ser verdadero. Todo saber consiste en la interpretación del ser, cumplida mediante una vida cognoscente. La verdad solo existe cuando es pensada y creída, o sea, en la vida, que es aquello que engloba y rodea (*Umgreifende*) al ser que nosotros somos y que, quizá, sea el ser todo. Pero, en tal caso, la verdad no será, para él, un ente por sí, ni un incondicionado ni algo en absoluto universal. Antes bien, la verdad está indisolublemente unida al ser de lo viviente, dentro de un mundo interpretado por él. Mas este mundo mismo, tal como es para nosotros, está junto a nosotros en el constante proceso temporal del devenir.

El desarrollo de semejante teoría se hace a partir de la duda —que es expresión de la voluntad— ante cualquier situación incuestionada y obvia que, sin embargo, podría engañar; pero la destrucción de toda verdad que, de modo precipitado, se ha supuesto como subsistente, debe conducir, al mismo tiempo, a la verdad propiamente dicha, la cual se halla en el origen y en el camino de la Existencia viviente. Las ideas acerca de esta teoría de la verdad siempre están, por tanto, entre el rechazo de cualquier posible ser subsistente de lo verdadero y el asombro provocado por una verdad todavía no captada. Esas mismas ideas solo permiten una expresión mediata cuando, simultáneamente, se desarrolla una teoría del ser, es decir, la teoría de todo ser, en cuanto ser interpretado (acerca de su significado fundamental para el pensamiento de Nietzsche y su interpretación del mundo. La teoría de la verdad a su vez, obliga inevitablemente a preguntar por su propia verdad o, en todo caso,

por el sentido de la verdad, dentro del cual, y según los criterios propuestos por ella misma, tal verdad podría regir.

Por eso, en lo que sigue, intentaremos una exposición críticamente constructiva de semejante teoría de la verdad.

El carácter aparente de la verdad

Según Nietzsche el ser humano, es decir, nuestro ser, la única vida cognoscente que conocemos, ha nacido en el curso del devenir entero como un modo peculiar de la interpretación del ser. «El fenómeno general de la inteligencia nos es desconocido: solo tenemos casos especiales». La manera según la cual vemos, pensamos y concebimos el mundo es el producto de nuestra clase de inteligencia. Pero «a partir de una comprensión del mundo, tendrá que haber todo género de inteligencia» (12, 21).

Dentro de la modalidad humana de nuestra interpretación del mundo —tal como también tendría que acontecer en cualquier otro modo de una existencia efectiva que conozca en el tiempo— lo que ha sido estimado como verdadero y, con ello, como real, se habrá transformado. El mundo solo es «porque nosotros, desde hace miles de años, lo hemos visto con intenciones morales, estéticas o religiosas, es decir, con ciega inclinación, pasión o temor. ¡Poco a poco, ha llegado a ser tan maravillosamente abigarrado y espantoso, de tanta significación profunda y plena de alma! El intelecto humano ha permitido que aparezca ese fenómeno y ha trasladado a las cosas sus erróneas concepciones fundamentales. Lo que ahora denominamos «mundo» es el resultado de una multitud de errores y de fantasías, nacidas gradualmente en el desarrollo total del ser orgánico» (2, 31 *sq.*).

Al modo según el cual una vida cognoscente piensa en el mundo, se lo llama «verdad» para esa vida. Pero a la verdad que está trabada en la vida, Nietzsche la denomina «error». «La verdad es la clase del error, sin la cual no podría vivir una determinada especie de

seres vivientes» (10, 19). Pero, en tanto esa vida es la condición de la manera de ser de toda otra y en tanto, entendida como existencia dada y singular, constituye el valor propiamente dicho, tal error no se puede rechazar. «La falsedad de un juicio no constituye, para nosotros, objeción alguna contra ese juicio»; pues, renunciar al juicio falso sería renunciar a la vida. Luego, se debe conceder que la «no-verdad es una condición vital» (7, 12 *sq.*). El error que fomenta a la vida es, en cuanto tal, «verdad».

A la verdad creída en la vida no solo se la llama error por ser producto de lo devenido y de lo cambiante, sino también porque es compleja, de acuerdo con la idoneidad de la vida humana. «Existen ojos de todas clases, por consecuencia, existen "Verdades" de toda clase y, por ende, no hay verdad alguna» (16, 47).

Tales afirmaciones de Nietzsche, sin embargo, solo podrían tener sentido si, a partir de una verdad —por inalcanzable que ella fuese para la vida— se viese que el conocimiento que fomenta la vida es error. En esta afirmación existen dos conceptos de la verdad. En primer lugar, la verdad es el error condicionado a la vida; en segundo lugar, es el criterio alejado de la vida que, por decirlo así, se debe lograr por abandono de ella. A partir de ese criterio, el error se reconoce como tal.

El movimiento conceptual de Nietzsche quiere superar esta dualidad. Lo que en la vida se llama error es la única y total verdad, y esta, en sentido propio, no se podría denominar ni error ni verdad. «El concepto "Verdad" es contradictorio. El reino íntegro de lo "Verdadero-falso" solo se refiere a relaciones entre esencias, no a lo en sí. No existe ninguna esencia en sí misma» (16, 106). En efecto: la verdad, según el modo de pensar de Nietzsche, «no designa necesariamente lo opuesto al error, sino que, vista en los casos principales, ella solo significa el puesto que los diferentes errores ocupan los unos con respecto a los otros» (16, 46). Por eso, Nietzsche pregunta: "¿qué nos obliga a admitir que existe una oposición esencial entre lo verdadero y lo falso? ¿Acaso no basta

con admitir grados en el brillo de la apariencia (*Scheinbarkeit*) y con aceptar, por así decirlo, sombras más claras o más oscuras dentro del tono común de lo que aparece como brillo (*Scheins*)? (7, 55 *sq.*).

Sin embargo, es inevitable distinguir entre verdad y error, pues solo mediante esa distinción es posible hablar con sentido de la verdad. Únicamente sobre esa base se posibilita el intento paradójico de volver a superar tal contraste, dentro de una posición en la cual la verdad y el error, en cuanto grados de lo susceptible de aparecer, constituyen una y la misma cosa. Cuando Nietzsche acepta de hecho esta posición, todo lo válido en sí mismo se desvanece, para él, en la apariencia que deviene y que es constantemente otra. La apariencia así entendida, en su inconstancia siempre evanescente, es el ser mismo. De ese modo, la «verdad» no es, para Nietzsche, «algo que estuviese más allá y que habría que hallar o descubrir, sino algo que se ha de crear y que le proporciona nombre a un proceso que, en sí mismo, no tiene fin. Instalar la verdad: he aquí una determinación activa, y no una toma de conciencia de lo que en sí mismo sería fijo y determinado» (16, 56).

El pensamiento del carácter aparente de la verdad, así bosquejado, admite, a lo largo del desarrollo, una doble significación. En primer término, se convierte en una teoría que se puede aplicar a una explicación psicológico-sociológica de los modos de la suposición. En ese caso, se olvidará el sentido que la verdad tendría para la teoría en sí misma, restando tan solo la verdad empírica de las conexiones singulares de la conducta humana. En segundo término, la teoría es un medio de expresión de la conciencia filosófica del límite y en ella se delata, en general, una exigencia existencial y, al mismo tiempo, un rasgo fundamental de la conciencia del ser en general.

La aplicación de la teoría

Nietzsche trata de explicar la realidad, desde el punto de vista psicologico-sociológico, mediante la teoría del acto universal de errar, propio de una existencia dada, únicamente posible por el error. Las siguientes ideas nos proporcionan un ejemplo de la aplicación de su teoría, en virtud de la cual todo saber, en cuanto opinión sobre la verdad, constituye una involuntaria autolimitación de la vida con respecto a lo que le es soportable en este instante y en estas determinadas condiciones.

La verdad a que la vida obliga tiene que ser comunicable. La proposición: «Existen ojos de muchas clases y, por consecuencia, existen verdades de todo género» (16, 47) encuentra sus límites en aquello que posibilita la comunidad. Para esta, y para el hombre que vive en ella, solo es verdadero lo que es comunicable a todos. La comunicabilidad general constituye, inconscientemente, la fuente y el criterio de la verdad que favorece a la vida, y tal criterio está alcanzado por la comunidad. La verdad es aquello que, en un convencional dejarse estar, rige como conveniente a una comunidad. Considerada en el lenguaje, la verdad es «un móvil ejército de metáforas» que una comunidad de hombres, después de extenso uso, acaban por solidificar. El «mentiroso», rechazado por la comunidad, abusa de las metáforas —como tales válidas— que inconscientemente se le trasmitieron. Abusa, porque hace que de ellas aparezca, como siendo real, algo que ha llegado a ser irreal para esa comunidad. Como miembro de la misma y de acuerdo con convenciones fijas, está obligado a «mentir», lo cual significa —en el sentido de esa comunidad— ser veraz, porque, dentro de semejante juego de dados, usa el dado que ha marcado (10, 192-197). No pagar con la moneda acuñada, constituye una mentira prohibida, pues aquello que se pone fuera de una verdad válida, dentro de fijas convenciones, es —visto desde estas— la no-verdad. Quien mienta sacrificará la duración social que garantiza al mundo. Luego, desde otro aspecto, se presentan, en este caso, las verdades prohibidas. En virtud del peligro que ellas entrañan para la subsistencia de la

comunidad se impide, de manera inexorable, pensar y expresar una verdad genuina que sobrepase las convenciones (10, 209).

De este modo, lo que Nietzsche quiere concebir es, manifiestamente, una realidad psicosociológica. Semejante realidad puede subsistir sin que el problema de la verdad emerja como tal, en cuyo caso ocurre una autolimitación inconsciente. Nietzsche extiende tanto el dominio de esta verdad —que constituye el acto de errar, favorable a la existencia dada, de la cual recibe la fuerza de su propia incuestionabilidad— que incluye en ella a lo comunicable del modo más universal posible, es decir, a lo racional. Justamente, en virtud de la universalidad de la comunicación, lo racional se le aparece a Nietzsche como digno de ser puesto en cuestión (*fragwürdig*). «Lo que se deja probar, es verdadero: he aquí el planteamiento arbitrario del concepto de lo «verdadero». En el fondo de semejante validez del concepto de «verdadero», está lo útil. En efecto: lo demostrable apela a lo más común de las inteligencias (a lo lógico); por eso, no es más que el de la utilidad, dentro de los intereses de la mayoría» (13, 54). Luego la validez obvia de la comunicabilidad universal de lo racional, pertenece a la autolimitación inconsciente de la verdad, con respecto a los fines de la formación de la comunidad.

Para semejantes aplicaciones de una teoría, sería esencial, en primer lugar, que ella siguiese ignorando la extensión en que sus conocimientos tienen validez; luego, el hecho de que la teoría sea en absoluto válida para toda existencia humana dada, constituiría una afirmación anticipada. Solo cuando se puede mostrar empíricamente e *in concreto* dónde y hasta qué límites las teorías tienen validez, ellas alcanzan a tener sentido para el conocimiento. En segundo lugar, es característico para una teoría del conocimiento de esta índole, la circunstancia de que no proporcione ningún conocimiento capaz de perdurar ante una visión indiferente, propia de algunas facultades desinteresadas del conocer. Tales exposiciones que, en apariencia, solo se aplican a una teoría como la caracterizada, constituyen, más bien, una exigencia.

Resistiéndonos o aclarándolas, las pensamos por medio del impulso de cambiar algo en nosotros.

Dicho en general: en este pensar se cruzan dos direcciones esencialmente diversas por el fin que persiguen. A veces, mediante el pensamiento de la vida, que es teorética por ser indagadora, es decir, de la vida entendida como una existencia dada e interpretativa que está junto a la verdad en devenir —la cual siempre es producida y jamás se da como una sustancia que es—; mediante ese pensamiento, pues, Nietzsche acierta con los límites de nuestra conciencia del ser, dentro de la existencia dada. Por otra parte, y por medio de los mismos conceptos, propios de un análisis psicológico y sociológico, Nietzsche hace un llamado a la Existencia posible (a una vida con jerarquía, que se eleva sobre sí misma). En ambos casos, se filosofa; pero los conceptos que así nacen solo son adecuados para pensamientos que se deben investigar teoréticamente. Las maneras de captar la verdad, en tanto síntoma de la vida diversamente especificada —es decir, entendida como objeto de investigación— parecen convertirse en tarea y, con ello, en «aplicación» de la teoría y, de ese modo, ella la amenaza con la pérdida de su carácter filosófico.

Sólo se decide acerca de tal carácter filosófico del pensamiento cuando se cumple, desde el fondo y con claridad, un círculo que, desde el punto de vista lógico, hace palpable su origen filosófico.

El círculo

Dentro del proceso del devenir vital, toda verdad acerca de esta verdad, también tiene que tener el carácter del devenir y, de ese modo, será un modo del error. También tales afirmaciones sobre el ser de lo verdadero serían, ellas mismas, no verdaderas. Por eso, el pensar de Nietzsche ha caído en una situación que muestra la necesidad universal de nuestro pensamiento de los límites.

Si el acto de conocer quiere conocer el conocer, si se debe afirmar la verdad acerca de la verdad, la forma fundamental del pensamiento será la de un círculo. O este es la simple autoafirmación de la verdad que se aclara a sí misma y, en ese caso, no surge dificultad alguna; o es la auto-superación de la verdad, cumplida mediante ella misma. Surge entonces la siguiente alternativa: o nace la desaparición de toda verdad, por un acto de autosuperación definitivo, o aparece una nueva autoafirmación mediatizada, porque a través del círculo se manifiesta un nuevo origen de la verdad.

Semejante ideación de la verdad, cumplida a través de la verdad, no experimenta auxilio ni amenaza alguna que provenga de afuera. Semejante doble posibilidad de la desaparición de un círculo en otro, entendido el último como el fundamento al que el primero apunta, nace por sí misma. ¿Qué permitiría decidir entre ambas posibilidades?

Admitamos, en primer lugar, que la autosuperación de la verdad se lograse por una verdad absolutamente válida, es decir, por el saber del proceso vital de una verdad que siempre sigue siendo apariencia. Luego, en esta verdad válida sobre la verdad, se alcanzaría un punto firme, propio de la verdad indudable (introduciéndose la inevitabilidad lógica de la «autorreferencia»). Y surge la siguiente pregunta: ¿cómo, a partir del punto fijo y ya alcanzado de la verdad, si también ella tiene carácter negativo, podrían conquistarse ulteriores verdades? O habrá que seguir preguntando: ¿la consecuencia de esta autosuperación de la verdad —que nace de esa concepción— no consistirá en el fin de la búsqueda de la verdad? ¿Acaso no se olvidaría, como si no hubiese sido, el extenso camino histórico del hombre, a lo largo del cual se había esforzado vanamente por la verdad?

No hay duda de que Nietzsche no hubiese aprobado ninguna de ambas posibilidades (las que se refieren al comienzo de un sistema nuevo de la verdad, basado en un punto de partida firme, ya logrado

e indudable —análogo, por ejemplo, al de Descartes— o las que postulan la terminación de toda preocupación por la verdad). Nietzsche no pensaba en semejante cosa.

En segundo lugar, admitamos que el pensamiento acerca del ser de lo verdadero no se separe de un fundamento pensante, es decir, de la Existencia y que esta sea la vida de la verdad, manifestada, en cuanto vida, en ese pensar: en este caso, la decisión entre los dos círculos se resuelve, a partir de la «vida de la verdad» en favor de la autoafirmación de la misma. Entonces, ella se halla en la aclaración de los orígenes ontológicos, realizada a través del movimiento de la autorreflexión que conduce a la Existencia. Tal movimiento no destruye la verdad, sino que la confirma, y se opone al vacío del formalismo racional y carente de vida, que se halla en las primeras posibilidades. No se puede sostener semejante formalismo: es ceguera ante lo verdadero propiamente dicho y, por así decirlo, el suicidio de la verdad, encerrada en su propia justicia.

Nietzsche comparte este segundo sentido. Sus ideas acerca de la verdad, en cuanto las mismas niegan lo que necesitarían para ser formuladas, tendrían que caer en contradicción permanente. Si no se experimentasen, con esos pensamientos, los límites que solo se pueden manifestar de modo indirecto, ellos consistirían en una absurda confusión. Dichos límites se alcanzan por medio de los conceptos adquiridos por la teoría del ser de lo verdadero y, de tal suerte, nace la plenitud de un pensar que, inevitablemente, utiliza las contradicciones como testimonios indirectos del pensamiento. No solo es la teoría de una situación objetiva así subsistente, sino que también constituye un medio de expresión filosófica. Tal cosa ocurre en primer lugar, por el llamado existencial a una verdad esencial, soportada por una vida igualmente esencial; en segundo lugar, por la posibilidad de una interiorización del ser que trascienda a la vida.

Veracidad y Existencia

Cuando Nietzsche caracteriza la mentira de los idealistas (la mayor parte de las veces los llama «buenos y justos») diciendo que son «los que a ningún precio quieren ver cómo está constituido el fundamento de la realidad» (15, 119), a propósito de ellos, expresa una modalidad de toda vida, puesto que esta necesita de la no-verdad, como condición de la Existencia. Pero lo que, de otro modo, era interpretación de lo viviente, se convierte ahora en ataque. La mentira no es, al parecer, idéntica al error del carácter aparente, propio de la verdad de la vida misma. Habría una diferencia entre el engaño universal —que es condicionante de la vida, en tanto necesidad absoluta e inevitable— y el engaño condicionante de la vida, pero para una modalidad específica que solo aligera, aparentemente, alguna situación de la existencia dada. La significación de tal engaño está en el hecho de que yo pueda comprender psicológicamente; de que pueda quitar los velos, rechazar y, con ello, decidir existencialmente (puesto que mi pensar constituye un obrar íntimo y no un mero juicio contemplativo).

De hecho, la voluntad nietzscheana de diferenciación es, en este punto, decisiva. El carácter aparente de la verdad no tiene, para Nietzsche, una sola caracterización, sino que es tan complejo como la vida; y esta no es homogénea, sino que se halla diversificada en jerarquías esencialmente diferentes. Al atenerse a la misma forma de pensar (la no-verdad, en tanto condición de la vida), Nietzsche afirma en el acto de atacar. Esto significa que hace un llamado a la vida de más alta jerarquía, rechazando a la que ocupa un puesto inferior. Por eso, cuando dos cosas, cuya naturaleza es la de ser apariencias, entran en relación, la una es considerada, frente a la otra, como no-verdadera. Lo que la mentira no quiere ver en el ejemplo de los «buenos y los justos», es decir, la realidad, no es sino el carácter universal de la apariencia. En este caso, la mentira y la verdad se oponen, como la apariencia no-verdadera a la verdadera.

En semejante pensamiento, que apela a la vida jerárquicamente superior (que, en el fondo, no es más que la Existencia posible), se

vuelven a presentar contradicciones necesarias, puesto que el fenómeno, que formalmente es el mismo, es juzgado de modo opuesto, de acuerdo con el contenido que lleva implícito. De tal suerte, las contradicciones afirman lo siguiente: por una parte, se sostiene la voluntad de verdad, entendida como una condición subsistente y fija de la vida, que solo debe ser hallada; en otro caso, se la niega, por obstaculizar a la vida. Luego, las contradicciones se tornan transparentes.

Según Nietzsche, la condición propia de la vida está en un mundo conocido. En él «la voluntad de verdad» es «una fijación; es un acto por el cual se la transforma en algo verdadero y permanente, se la convierte en ente» (16, 56). En este sentido, Zarathustra dice: «La voluntad de verdad es la voluntad de hacer de todo ente algo susceptible de ser pensado… Únicamente queréis hacer de todo ente algo pensable» (16, 165). La vida quiere y necesita una verdad fija y subsistente. Pero lo que, como verdad fija, constituye la condición de la vida, que necesita, a su vez, una propia subsistencia, se pone en contradicción con lo que obstaculiza a la vida. «Una de las mayores tentaciones que existen consiste en afirmar que la verdad está allí. Supuesto que así lo creyésemos, se paralizaría la voluntad de examen, de investigación, de previsión, de ensayos. Ahora, la pasión por la pereza toma partido por la verdad, es más cómodo obedecer que examinar»[124] (15, 476).

Surge la misma aparente contradicción entre las afirmaciones, cuando la creencia en un mundo que, en el fondo, ya es como debe ser, es, en un caso, rechazada, como signo de vida impotente y, en otros casos, fomentada, como una necesidad de la vida creadora. Rechazarla significa lo siguiente: «La creencia de que el mundo que debe ser ya eso existe realmente, constituye la creencia de los improductivos, de los que no quieren crear el mundo tal como este debe ser. Lo suponen como existiendo en el presente… “Voluntad de verdad”, entendida como impotencia de la voluntad de crear» (16,48). Pero tiene que haber una diferencia entre la fe en un ser subsistente, propia de la vida improductiva —existencialmente

rechazada por una aclaración psicológica— y la creencia en el ser que debe aclararse filosóficamente, y que pertenece a la vida como tal. Al referirse al creador, Nietzsche dice, en apariencia, lo mismo que al dirigirse al impotente; pero, sin embargo, afirma y exige algo: «El hombre proyecta su impulso a la verdad fuera de sí a un mundo que ya existe en lo presente. En cuanto creador, su necesidad imagina el mundo en que trabaja, anticipándolo. Tal anticipación (la «fe» en la verdad) constituye su apoyo» (16, 57).

Nietzsche considera al proceso de la vida, en tanto ser de una verdad en la apariencia que, en sí misma, siempre es cambiante, como movimiento infinito. Tal movimiento supone siempre una verdad subsistente y, al mismo tiempo, también la disuelve siempre. Pero para su sentido filosófico es esencial aquello que, a través de ella, le adviene al hombre. Si toda verdad, en cuanto es propia del ser y, por tanto, se puede incorporar a la vida, es una verdad que deviene, jamás será por sí misma ni jamás estará en reposo, sino que «se llama verdadero a lo que eleva al tipo humano» (15, 178).

La verdad en conexión con los poderes vítales que la destruyen y que, al mismo tiempo, la condicionan

La aclaración psicológica de las conexiones efectivas y la pretensión existencial de elevarse hasta el ser viviente de lo verdadero, se interpenetran, en las complejas exposiciones de Nietzsche, dentro de un círculo insoluble, en el cual ni la verdad ni la vida, en cuanto lo otro de la verdad, subsisten por sí. En particular, Nietzsche muestra cómo la verdad se produce en tres direcciones y solo en relación a otros poderes de la vida que la destruyen, pero que, al mismo tiempo, la condicionan.

Para que la verdad se exprese, tiene que actuar, en primer término, sobre el mundo: si no actuara sería como si no fuese. Sin voluntad de comunicación y, por tanto, de eficacia, no sería posible ninguna

voluntad permanente de verdad. En segundo lugar, la verdad se desarrolla dentro de las conexiones del poder, que constituye la condición de la existencia dada del hombre que la piensa. En tercer lugar, en el hombre que conoce hay una fe en el impulso, sin el cual no sería real la búsqueda de la verdad. Pero todas esas condiciones se tornan destructivas: la verdad parece desaparecer cuando su eficacia se vuelve autónoma, cuando la fe que impulsaba hacia ella se convierte en poder y se transforma en algo absoluto. Ilustraremos estas tres direcciones del pensamiento de Nietzsche mediante algunas indicaciones:

> 1. Es inevitable que se quiera ayudar a la eficacia de la verdad, aunque más no fuese por el hecho de expresarla. Nietzsche concibe semejante fatalidad. La eficacia como tal es ambigua: la verdad solo sigue siendo ella misma en cuanto es entendida y puede convencer; pero se la invierte al ser solo pensada, puesto que entonces conduce a la falta de pensamiento y procede por mera sugestión.

La actitud de indiferencia frente a la eficacia de la voluntad que consiste en decir lo verdadero y en querer en virtud del solo ser de lo verdadero, es, ella misma, no-verdad, por ceguera ante el significado de la eficacia. «Exigirnos a nosotros mismos, como por un imperativo, que solo digamos lo 'verdadero', supondría la posesión de la verdad. Pero si ella debe significar que digamos lo que, para nosotros, rige como verdadero, existirían casos en que es importante decir lo mismo, de tal modo que lo dicho también rija, para otro, como verdadero, es decir, que actúe sobre él» (14, 205).

Sin embargo, en cuanto quiero la eficacia como tal, no quiero la verdad, sino un medio para obrar. No solo es indiferente que lo dicho acerca de la eficacia sea también verdadero; antes bien, «lo que debe actuar como verdadero, no debe ser verdadero» (8, 27). No debe serlo para quienes piensen en la eficacia. El hecho de que algo originariamente verdadero tenga que perder su verdad cuando se lo organiza para la propagación eficaz, está mostrado por Nietzsche en los fenómenos históricos, en los cuales presenta una

«escuela formal de seducción», con medios y métodos propios (cfr., por ejemplo, 15, 268-269).

Nietzsche estima que la necesidad de actuar es inevitable. Pero cuando lo reconoce, casi constantemente emplea un tono irónico: al decir «sí», podría, al mismo tiempo, decir «no». Afirmaba: «Hacer propaganda es deshonesto, pero prudente» (14, 290). En particular hoy es necesario «hablar, a veces, con grosería». «Lo fino y lo callado, ya no se entienden; ni siquiera lo comprenden los que nos son afines. Aquello de lo cual no se habla en voz alta y a gritos, no existe» (14, 93).

Aunque las formas de la eficacia, consideradas en conexión con las consideraciones realistas de Nietzsche, no se puedan desprender de la propaganda, ellas no constituyen, sin embargo, la verdad propiamente dicha. Frente a la necesidad de comunicación, Nietzsche reconoce, al mismo tiempo, la autosatisfacción de lo verdadero. «La idea de que "este pensamiento podría no ser verdadero", me conmueve. "El pensamiento: ya no regirá como verdadero": me dejará frío, puesto que lo presupongo» (11, 385).

> 2. Dondequiera que se aprehenda la verdad, ella estará enlazada con el poder: en el mundo objetivo, a través de la realidad, que acrecienta o impide la comunicación del poderío; en la subjetividad del individuo, mediante la voluntad de poder que impulsa al que piensa.

En sí misma, la verdad no tiene poder alguno. «Antes bien, debe atraer al poder o ponerse de parte del mismo; de otro modo, siempre perecería» (4, 343). Existe semejante riesgo, por ejemplo, cuando la falta de pensamiento que parte de la medianía humana se vuelve determinante. «Habitualmente los hombres se someten a todo lo que quiere tener poder» (2, 242) y, como tales, se hacen enemigos de la verdad, no queriendo pensar ni ilustrarse. «La ilustración subleva: el esclavo quiere lo incondicionado; solo entiende lo tiránico» (7, 71).

La voluntad de poder del pensador que crea en la soledad, si se mantiene como tal, sin que su pensar se ponga en marcha, supera la crítica. En efecto, el sentimiento de su poder acrecentado, le prueba la verdad (15, 479).

3. De un modo originario, no se busca la verdad en virtud de una objetividad válida, adquirida en la ciencia, sino por la fe. "Toda aspiración real a la verdad, solo llega al mundo mediante la lucha por una convicción sagrada, es decir, por el *pathos* del combatiente. De otro modo, el hombre no tendría interés alguno por el origen lógico" (10, 125). «No puede haber un impulso hacia la verdad, hacia una verdad sin consecuencias, pura y desapasionada» (10, 212). Por lo menos, tendría que existir una fe en la verdad, mediante la cual, aun sin que ella sea la verdad, hace de esta un objeto digno de ser aspirado por nosotros. «Incluso el escepticismo contiene cierta fe: la fe en la lógica» (10, 210). Por eso, en sentido propio, no hay «ningún impulso hacia el conocimiento y la verdad, sino solo un impulso hacia la fe en la verdad: el conocimiento puro no es impulsivo» (10, 212).

Si la fe, si la fe en la verdad, si el impulso a la fe en la verdad, fuesen condiciones originarias, sin las cuales la búsqueda de la verdad no se pondría en movimiento, constituirían, al mismo tiempo y como tales, una amenaza a la verdad misma. Tal cosa ocurre cuando la fe, o también su inversión, se encamina a la incredulidad, es decir, cuando se erige en criterio de la verdad a los impulsos como tales (15, 478). Cualquier forma de fe se tiene por verdadera; pero el criterio de esta verdad es esencialmente diverso al criterio de la verdad objetiva, susceptible de ser fundada metódicamente y de modo universalmente válido. En efecto, el criterio de la verdad de la fe, constituye la «demostración de la fuerza» conferida por la fe a quien se apoya en ella. La verdad metódica y objetiva, en cambio, puede «ser precaria, dañosa y funesta» (15, 479). Rige de un modo universalmente válido: «La fe se crea a través de medios por completo opuestos a los de una metódica de la investigación, y excluye a esta última» (15, 479). Los falsos criterios de la verdad,

ante los cuales —si fuesen probados por la verdad— ella sucumbe, son, para Nietzsche, en cuanto «demostración de la fuerza», la voluntad de felicidad, el martirio y la conducta virtuosa.

La experiencia del placer de una verdad, o sea la felicidad, alcanzada por ella, jamás constituye una prueba de la verdad. Antes bien, la historia de la conquista de la verdad enseña que «es necesario arrancar la verdad paso a paso: se tiene que renunciar casi a todo lo que se le opone y de lo cual depende nuestro corazón, nuestro amor y nuestra confianza en la vida. Para ello se necesita grandeza de alma: el servicio de la verdad es el más duro». Según Nietzsche, la fe, en cambio, llega a esta conclusión: «la fe hace feliz, luego, es verdadera» (8, 286). En cambio, y a partir de su experiencia, la búsqueda científica de la verdad objetiva, dice: «la fe hace feliz; por consecuencia, ella miente» (8, 286 *sq.*). En cualquier caso, cuando la voluntad de felicidad se vuelve dominante, la verdad se pierde. De tal suerte, la filosofía, que constituye un modo de la fe, se separa falsamente de la ciencia, que busca la verdad como tal, y propone la siguiente cuestión: «¿cuál es el conocimiento —sea del mundo o de la vida— mediante el cual el hombre vive del modo más feliz posible?» (2, 23). El hombre que solo quiere la propia felicidad, necesariamente es «indiferente con respecto al conocimiento puro» y desprovisto de consecuencias; incluso, quizá sea hostil a las verdades, por muchos motivos dañosas y destructoras" (10, 193). Pero cuando la verdad se pide a sí misma de modo inexorable, es indiferente, por su parte, a la felicidad: «no hay ninguna armonía preestablecida entre la exigencia de la verdad y el bienestar de la humanidad» (2, 369).

La fe, en segundo lugar, constantemente se ha atestiguado en la historia, a través del martirio. Cuando Nietzsche habla de una verdad en sí misma —como si esta subsistiese, inmóvil, y como si pudiera ser apartada y vista desde la pureza de un pensar intemporal— rechaza para ella el testimonio del sacrificio sangriento del martirio. «La sangre es el testimonio peor de la verdad: ella enerva la más pura de ¡as doctrinas con la locura y el odio del

corazón» (6, 134). En particular, la verdad científica, y el sentido de la misma, no tiene posibilidad alguna de ser atestiguada o refutada por el martirio. Según Nietzsche, el mismo investigador, cuando sigue semejante camino, se torna dudoso. Si «la verdad —quiero decir, el método científico— fuera concebida y fomentada por investigadores que encontraran en ella un instrumento de combate», justamente por ese combate, ellos ostentarían «un concepto de la verdad de manera tan incondicionada como los que se le oponen: se convertirían en fanáticos, por lo menos, según la actitud». Las palabras «convicción» y «fe», que constituyen el orgullo de los mártires, designan los estados menos favorables posibles para el conocimiento científico. Cuando, como adversarios, los auténticos investigadores aceptan la actitud de los otros, de los creyentes, decidiendo sobre la verdad mediante «el sacrificio o las decisiones heroicas», con ello han fomentado, justamente, el dominio de los métodos anticientíficos: «en cuanto mártires, han comprometido su propia acción» (15, 480 *sq.*). Dentro de semejante contexto, se deduce esta otra exigencia de Nietzsche: «¡Guardaos del martirio! ¡Guardaos del sufrimiento por la verdad e, incluso, de la propia defensa! Como si la “verdad” fuese una persona tan ingenua y torpe que necesitase defensores. ¡Huid hacia lo oculto! ¡Y conservad vuestra máscara y vuestra sutileza para que se os confunda! El martirio del filósofo, su “sacrificio por la verdad”, llevan a la luz lo que en él se encubre de agitador y de actor» (7, 42 *sq.*).

En tercer lugar, la «conducta virtuosa» no constituye criterio alguno para la verdad. Ella no habla ni en pro ni en contra de la misma. «Se la demuestra de otro modo que a la veracidad y esta última no proporciona ningún argumento para la primera» (4, 72).

Si los criterios de la certeza de la fe —demostración de la fuerza, martirio, conducta virtuosa— fuesen criterios de la verdad, esta se destruiría, en todos los casos, desde la raíz. La verdad «quiere ser criticada, no adorada» (11, 71). Por eso, según Nietzsche, para semejante verdad rige lo siguiente: «Nosotros, los “cognoscentes”, desconfiamos de cualquier clase de creencia» (7, 467).

Pero no solo tiene vigencia la proposición que afirma: «sin la inaudita seguridad de la fe, el hombre y el animal no serían capaces de vivir» (12, 39), sino que, en toda la riqueza de nuestro ser, dependemos de la fe, entendida como origen. «Le debemos agradecer al cristianismo, a los filósofos, a los poetas y a los músicos, la existencia de una superabundancia de sensaciones capaces de conmover profundamente». Aun cuando Nietzsche nos exige —para que esas sensaciones capaces de conmover profundamente no nos opriman— «evocar el espíritu de la ciencia que enfría la corriente ardorosa de la fe *con* verdades últimas y definitivas» (2, 230), sin embargo, jamás quiere renunciar a este fundamento de todo conocer.

El hecho de que Nietzsche ponga en cuestión a la fe, al medirla según el criterio del sentido de la verdad objetiva, no excluye que él mismo acepte la fe, en cuanto suya, en el caso de que esta se le convierta en fuente de verdad. No solo habla de «mi fe» (12, 367) y de «nosotros, que tenemos una fe distinta» (7, 137), sino que también afirma: «seréis infecundos, porque os falta la fe. Pero quien deba creer, que tenga fe en la fe» (16, 176). Y, además, sostiene: «Lo que, en este caso, decide y establece la jerarquía no son las obras, sino la fe, una cierta certidumbre fundamental» (7, 267). Pero, tratándose de su propia fe, pretende carecer del criterio que da fuerza a toda fe: «Si hay una fe que otorga felicidad, también hay, por cierto, otra que no la da» (14, 413).

En todos los casos en que la verdad peligra —trátese de la eficacia, del poder o de la fe— porque se la encubre o se la destruye, ese mismo riesgo constituye una fuente para la búsqueda de la misma. Tal relación no solo permite comprender las expresiones contradictorias de Nietzsche, sino que muestra la necesidad de esas formulaciones. En la lucha por la verdad, siempre hay un levantamiento contra las propias condiciones; pero librarse por completo de ellas constituiría, al mismo tiempo, la autoaniquilación de la verdad en el mundo.

La percatación del límite

La idea fundamental del carácter aparente y universal de la verdad, produce una conciencia del ser que se mueve, a través de tres casos, en círculo. En primer lugar, la verdad pura quiere ser concebida como diferente de todo carácter aparente; en segundo lugar, la cuestión acerca de la compatibilidad de esta verdad con la apariencia necesaria, hace que la vida sea dudosa; en tercer lugar, a partir de la buena voluntad por la apariencia, toda existencia dada —mediante una transformación filosófica— es captada y restablecida, por así decirlo, en su estado universal de apariencia.

El primer paso sigue el siguiente itinerario conceptual: Si el proceso fundamental de la vida, que se transforma en y con el mundo interpretado por ella, solo conoce, de acuerdo con su esencia, el ser en tanto apariencia, la vida misma tendrá que considerar, finalmente, que ese ser aparente es tan condicionante para ella como el ser subsistente. La cuestión para el que filosofa, que es un ser viviente, ya no podrá ser la de Descartes, que preguntaba por la posibilidad del error, sino, a la inversa, habrá que preguntar «¿cómo es posible un tipo de verdad, no obstante la no-verdad fundamental del conocer en general?» (12, 24). La verdad, como concepción del proceso vital que, en tanto condición de la vida es, necesariamente, error, está efectivamente alcanzada en el pensamiento de Nietzsche. Basándose en la investigación inquisidora, Nietzsche espera de la ciencia la misma concepción. El «proceso de la ciencia celebra una vez más, y dentro de la historia del nacimiento del pensar, su triunfo supremo» (2, 33). Por cierto, tal concepción solo en ínfima medida nos permite desprendernos del mundo de la representación, puesto que este se nos ha incorporado a través del proceso de la vida y, de ese modo, se ha vuelto coactivo; «pero ella, al menos por un instante, nos puede llevar por encima de todo el proceso» (2, 31 *sq.*). Cuando Nietzsche, traduciendo su conciencia filosófica del límite a una tarea de investigación científica, aclara el tema de la ciencia, dice que consiste «en establecer los grados de lo

falso y la necesidad del error fundamental, entendido como condición vital del ser dotado de representación» (12, 24). De este modo, ha entrado en un punto de apoyo, desde el cual es posible captar abiertamente la verdad pura acerca del todo. Sin embargo, dicha verdad tendría que tener un carácter radicalmente distinto del de la verdad de la vida que, vista desde esta perspectiva, quizá debiese llamarse error. Durante un instante, por así decirlo, el hombre oscila y se eleva por encima de la vida. En tanto semejante impulso constituye la interiorización trascendente de la capacidad fenomenal de toda existencia dada, ese empuje sería la conciencia kantiana del ser. Pero, en cuanto tal impulso estimula, como ciencia, a la psicología y a la sociología de la historia del nacimiento del conocer, desconoce el acto filosófico de trascender y, con el conocimiento particular del mundo, cree tener un saber del todo.

En ambos casos, el pensar solo es realizable cuando él mismo llega a ser vida. Pero, justamente por eso, el pensamiento está sometido a las necesidades de la vida, a la que considera, sin embargo, como error, toda vez que el pensar concibe la ineptitud de la verdad con respecto a la vida y el carácter condicionado de esta «debido a la ilusión perspectivística» (13, 27).

Llegados a este punto, comienza el segundo paso. «Está planteada la última cuestión acerca de la condición de la vida. ¿En qué medida la verdad soporta su incorporación?» (5, 152). A la pregunta por el modo según el cual se pueden unir el error y el conocer, el joven Nietzsche la respondía así: «Querer conocer y querer errar son el flujo y el reflujo» (12, 49). Podemos y tenemos que cumplirlos alternativamente, tal como se suceden el día y la noche. Pero esta mera sucesión no constituye solución alguna. Antes bien, el consejo de Nietzsche proporciona una invitación «para flotar libremente y sin temores sobre los hombres, las costumbres, las leyes y las habituales apreciaciones de las cosas» (2, 53). La esencia de la intelección filosófica de la verdad misma, que ya no podría ser error, no debe, por tanto, ser una intelección separada de la vida, sino que debe constituir el acto filosófico de volar por encima de ella. Lo que,

en este caso, es visto como verdadero no es la verdad del vivir, y lo que es verdadero en la vida constituye, para ese vuelo, una apariencia. Si, para la vida, rige «el hecho de que es necesario que algo deba ser tenido por verdadero y no de que sea verdadero» (16, 24), ello corresponderá al vuelo sobre el ser-verdadero, que jamás es concebido como vida, sino solo dentro del marco del vivir. La concepción filosófica del proceso entero de la vida, si ella debe conservar algún sentido, ha de tener por verdadero a lo que, de otro modo, es un error viviente. Aquello que, para la intelección, es la verdad de la verdad de la vida, esta vida misma no lo podría considerar ni incorporar, pues, si así lo hiciese, se destruiría a sí misma y a su propia verdad.

Luego, solo queda la dualidad de la verdad: en un caso, como error condicionante de la vida; en el otro, como verdad válida, propia del saber de este error necesario y verdadero. Entre ambos extremos, solo existe un infinito ir y venir. «El vivir es condición del conocimiento. El errar es condición del vivir y, por cierto, en el más profundo fundamento constituye un error. El saber del errar no anula el error… Tenemos que amar y cultivar al error; es el seno materno del conocer. En virtud del conocer, amar y fomentar la vida; en virtud de la vida, amar y fomentar el error, he aquí la condición fundamental de toda pasión del conocimiento» (12, 49).

A partir de la escisión insoportable de dos verdades de diversa índole —entre la de la vida errante *y* la de la no-vida que piensa en lo verdadero en un acto de vuelo— llegamos al tercer paso. La concepción del error, necesario para la vida, del carácter aparente de lo verdadero y de la falta de base para la búsqueda infinita de la verdad, constituye el punto de partida de las exigencias nietzscheanas. Mediante ellas se debe concebir a sabiendas el ser-verdadero, dentro de esa forma de la vida real, siempre limitada. Constantemente estamos dentro de ella y siempre por encima de ella. Solo tenemos el estado de apariencia; pero, al experimentarlo como tal estado, en dicha apariencia tenemos al ser como cifra. Este no es sino el estado de apariencia; pero el modo del ser,

entendido como capacidad de aparecer, transforma en el límite toda mi conciencia del ser. Por eso, semejante filosofar obliga a una proximidad ontológica, propiamente dicha, a la existencia dada: es un filosofar que «sigue siendo fiel a la tierra» (6, 112).

En primer lugar, Nietzsche exige una limitación consciente, entendida como lo presente. La verdad se halla en lo que toma cuerpo aquí y ahora. Ninguna lejanía debe engañar sobre lo que está en el presente. Frente a las cuestiones por las cosas últimas, debemos ser «indiferentes». No necesitamos esperar «lo que la ciencia establecerá, alguna vez y definitivamente, sobre ellas». «No necesitamos, en absoluto, tener seguridades sobre los horizontes más extremos, para vivir una humanidad plena y honesta. Tenemos que volver a ser buenos vecinos de las cosas más próximas» (3, 201 *sq.*). Por eso, Nietzsche bosqueja los principios de la vida honesta, de la que se limita a sí misma. No hay que dirigirse, como ha ocurrido hasta ahora, hacia lo más alejado, hacia lo más indeterminado, hacia lo más afín a las nubes del horizonte. «Nos debemos atener a la serie de las cosas más próximas y más vecinas, a lo seguro o a lo menos seguro, antes de dar una dirección definitiva a la vida» (3, 359). En lugar «de las verdades fundamentales» bastan «las verosimilitudes básicas, según las cuales se vive y se piensa» (13, 72). Nietzsche se lamenta por el defectuoso sentido de observación: «ser ignorante en lo más pequeño y cotidiano y no tener mirada penetrante es algo que, para muchos, hace de la tierra un "campo de perdición"» (3, 192 sq.). Lo más próximo tiene incomparable importancia, porque contiene las condiciones de la vida, y de ellas dependemos por entero y en absoluto. Es inevitable familiarizarse realmente con lo próximo, con el fin de librar las posibilidades de la propia existencia dada. "Consideramos importantes a las cosas despreciadas por todos los tiempos y dejadas a un lado por ser inferiores… Hemos descubierto el 'mundo más pequeño' y, en todas las cosas, es lo decisivo" (16, 367 *sq*.). Con el modo extremo de expresarse propio de sus últimos años, Nietzsche pudo decir: «Estas pequeñas cosas —alimentación,

lugar, clima, recreo, la casuística entera del egoísmo— tienen, más allá que cualquier concepto, mayor importancia que todo lo que hasta ahora se ha tenido por importante» (15, 46).

La visión de la más remota lejanía carece de resultados. Los comienzos y los orígenes de todos los fenómenos reales o son inaccesibles o son indiferentes. «Con la concepción del origen, se acrecienta su falta de significación; mientras que lo próximo, lo que nos rodea y está en nosotros, ya empieza a mostrar, poco a poco, colores y bellezas, enigmas y riquezas, cuya significación la antigua humanidad ni siquiera ha soñado» (4, 49 *sq.*).

Nietzsche no piensa en el regreso a las cosas más próximas llevado por razones de mera utilidad. Antes bien, cumple — en segundo lugar, una consciente autolimitación de la verdad, por la cual exige que se afirme la apariencia como apariencia, en un acto que la quiera y que confíe en ella. Si la pasión del conocimiento consistía en desenmascarar toda apariencia, luego, en lugar de negarla, podrá concebir su sentido y su necesidad. Es como si la voluntad de verdad, al querer la apariencia, sin desaparecer en ella, se mantuviese suspendida en el aire. En efecto, si se abandona a ella, no por eso la desconoce. «Esta fe en la verdad llega, en nosotros, a sus consecuencias últimas. Si en verdad hay algo que se deba venerar, ello será la apariencia; pues la mentira, y no la verdad, es divina» (16, 365). De ese modo, la verdad desaparece en lo inaccesible. «Ya no creemos que, cuando le quitamos los velos a la verdad, ella seguirá siendo todavía verdad, se debiera honrar más al pudor con el que la naturaleza se oculta por detrás de los enigmas y de las abigarradas incertidumbres. ¡Oh, esos griegos! ¡Cómo sabían vivir! El vivir exige atenerse, con valentía, a lo superficial, a los pliegues, a la piel; exige adorar la apariencia. Esos griegos eran superficiales, a fuerza de ser profundos» (5, 11).

En el filosofar, como es natural, la voluntad de apariencia siempre vuelve a actuar «en contra de aquella sublime inclinación del cognoscente que toma y quiere tomar a las cosas de un modo

profundo, complejo y fundamental, es decir, como una especie de crueldad de la conciencia intelectual…» (7, 189). Pero también el filosofar sabe «que lo que nos revela la esencia del mundo nos desilusionaría a todos del modo más desagradable. No el mundo como cosa en sí, sino el mundo como representación (como error) está pleno de significación, de profundidad y de maravillas» (2, 47). De tal suerte, el filósofo retorna a la apariencia.

La limitación inconsciente de la vida se encadena al error; la limitación y la moderación conscientes, en cambio, mantienen la conciencia abierta a la apariencia. Sin embargo, la verdad sigue siendo amenazante desde el fondo: ella debe ser confinada a tales limitaciones. La verdad se hace conocer de modo inexorable, porque el hombre, cuando filosofa, a pesar de su buena voluntad de considerar el límite, el horizonte y la capacidad de apariencia, no por eso deja de preguntar; porque cumple experiencias intelectuales que no constituyen un juego del entendimiento, sino la forma en que irrumpe algo diferente y que jamás permite alcanzar la calma dentro del límite y del horizonte fijo.

Por eso, según Nietzsche, en toda problematicidad reaparece una voluntad de verdad que, aunque muy indeterminada todavía, no solo siempre está allí, sino que se presenta con pasión. La lucha de Nietzsche por la verdad constantemente vuelve a presentarla como algo obvio, para volver a sumergirla después en un abismo.

LA PASIÓN POR LA ILIMITADA VOLUNTAD DE VERDAD

Nietzsche buscaba la certeza metódica de las ciencias, pero con el fin de considerar de un modo tanto más decisivo los límites de la misma. Bosquejó una teoría de la veracidad, entendida como la interpretación que realiza la vida, llegando después al círculo del pensamiento. No lo condujo una voluntad destructiva, sino la pasión

por la verdad; y esta no se puede satisfacer. No buscó un saber de lo singular ni se contentó con un modo cualquiera de la certeza, sino que pugnaba por llegar al origen y al límite, sobrepasando todo lo determinable y captable. Nietzsche ha confirmado con frecuencia semejante pasión por la verdad. «¡Qué me importa la bondad del corazón, la firmeza o el genio, si el hombre que posee tales virtudes tolera en sí mismo un flojo sentimiento de fe y de juicio, si la exigencia de certeza no rige, para él, como el más íntimo deseo y la más profunda necesidad! Estar en medio de la maravillosa incertidumbre y ambigüedad de la existencia entera y no preguntar, he aquí algo que siento como despreciable» (5, 38). «La pasión por lo que, pese a toda consideración, es "Verdadero", constituye la pasión suprema, y por eso tan rara hasta ahora» (12, 127). Nietzsche se quiere abandonar a esa pasión sin limitaciones: puede acallar todas las objeciones que provienen de las necesidades o de las comodidades de la vida. «He aquí mi filosofía: arrancar al hombre de la apariencia, cualquiera sea el riesgo» (12, 18). En efecto, «el conocimiento se nos ha convertido en una pasión que no se espanta ante sacrificio alguno» (4, 296). Nada lo podría anular: «un grito de júbilo por el conocimiento; que esa sea tu última voz» (2, 267).

Conmovido por la pasión de lo verdadero, Nietzsche se entrega a la probidad, entendida como una virtud nueva, y se enfrenta a la justicia, como siendo la actitud humana más digna de respeto. Tratándose de ambos modos de la veracidad, ellos no tienen, para él, la vigencia de ser signos racionales y unívocos, ni tampoco se convierten en ideales plásticos. Antes bien, la veracidad misma se convierte en un peligro para la verdad, cuando esta combate consigo misma. La pasión por la ilimitada voluntad de verdad solo llega a la cima cuando se aplica a sí misma y se pone en cuestión.

La probidad

Cuando toda verdad, en alguna de sus formas determinadas, parece desaparecer, la probidad subsiste como fundamento último: en el fracaso del conocimiento ella siempre es un comienzo posible e indestructible, que perdura en tanto el yo es. Nietzsche se entrega a la probidad, que es la «lealtad intelectual», entendida como el presente de la veracidad humana, que todo lo atraviesa.

Puesto que la probidad constituye el supuesto de la Existencia, no está tan expresamente ensalzada como la justicia. «No pienso que la probidad para con uno mismo sea algo demasiado elevado y puro; pero, en ella, encuentro una exigencia de pureza. Se puede ser lo que se quiera: genio o actor, con tal que se sea puro» (11, 261). Sin embargo, esa exigencia no propone limitación alguna: «soy incapaz de reconocer la grandeza, si ella no está vinculada con la probidad» (11, 379).

La probidad siempre comienza con ser «probidad para con nosotros mismos» (11, 261). Solo ella posibilita el devenir de nuestro ser subjetivo y propio (*Selbstseins*). En primer lugar, «el crecimiento» de la probidad nos hace independientes de la inspiración del impulso" (11, 260) y, en segundo término, ella determina los límites de mi capacidad de conocer. «El ojo deja de ver, no cuando cesa de conocer, sino cuando nuestra probidad acaba» (12, 290). Por eso, «con respecto a todo lo real, la probidad puede ser, a veces, cuestión de decencia, y el hombre de imaginación fantástica, simplemente porque es indecente, quedará fuera de consideración» (11, 262).

Nietzsche llama a la probidad, su virtud, nuestra virtud y la nueva virtud. «En todo lo demás, solo somos herederos y, quizá, disipadores de virtudes» (13, 42). Según Nietzsche, la probidad no aparece entre las virtudes socráticas, ni tampoco entre las cristianas. «Es una de las virtudes más jóvenes: todavía poco madura, todavía confundida con otras y desconocida, apenas consciente de ella misma, es una virtud que está en devenir» (4, 309). «Solo nosotros tenemos honradez… ella se nos ha convertido

en instinto y en pasión; y, más que a cualquier otra mentira, les hace la guerra a las “mentiras sagradas”» (8, 261).

¿Por qué semejante virtud nos ha sido tan rara? Nietzsche contesta: porque existen demasiadas razones para no ser veraz, a pesar de tenerse una buena conciencia moral. Si, por ejemplo, los hombres creyesen en algo *in majorem dei gloriam* o si afirmasen las verdades porque las desean, pero de tal modo que, al desearlas, se podrían sentir despojados del yo, entonces no tendrían ningún escrúpulo de conciencia por la falta de veracidad que está en juego. En efecto: «si se sintiesen a sí mismos como despojados del yo, les parecería que les está permitido tratar más fácilmente con la verdad» (4, 309). Incluso, entre los filósofos, nada hay más raro que la honradez intelectual. Ella solo nos permite ciertas verdades: «los filósofos saben qué deben probar» (15, 474). El «amor al bien» destruye en ellos su honradez (15, 483), puesto que aceptan como argumentaciones a sus propios «bellos sentimientos» (15, 441). Pero las masas no quieren probidad alguna: «odian profundamente a quienes tratan de conocer y a la más joven de las virtudes, a la que se llama probidad» (6, 44).

Pero la probidad trata de limitarse a sí misma. Al exigirla de un modo ilimitado, Nietzsche pudo exclamar, repentinamente: «Si algún día nuestra probidad se fatigase nos endureceríamos, seríamos los últimos estoicos». Y, en seguida, limita lo así afirmado: «Nosotros, espíritus libres, cuidamos nuestra probidad, con el fin de que ella no se convierta en nuestro orgullo, en nuestra jactancia y magnificencia, en nuestro límite y en nuestra torpeza. Toda virtud se inclina hacia la torpeza, y toda torpeza hacia la virtud. Nos preocupamos con el fin de que la probidad no se vuelva finalmente sentimental y aburrida» (7, 182 *sq.*).

La autolimitación de la probidad tiene un doble sentido. En primer lugar, la vida obliga a que la dividamos en probidad para con nosotros mismos y en probidad para con los demás. Quizá el hombre tuviera que aprender a no ser probo con respecto a los

demás, con tal que, con relación a sí mismo, siga siendo verdadero. «El disimulo intencional se apoya en el sentido de la probidad para consigo mismo» (11, 261). Pero, en segundo lugar, la posibilidad de la probidad problematiza la probidad del hombre para consigo mismo.

En la primera dirección, la autolimitación de la probidad nace, según Nietzsche, de la tolerancia hacia lo que ya tiene vigencia. «Queremos actuar humanamente, con sentido por la probidad, aunque estemos seguros de poseer con ella una tortura que hará sufrir sangrientamente a los grandes egoístas que, todavía ahora, quisieran imponer sus creencias al mundo entero» (4, 343).

La autolimitación de la probidad surge, además, del saber leal de lo que es realmente posible. En el mundo, no es posible vivir ni mentir. El problema de la genuina veracidad todavía no ha sido captado por nadie —piensa Nietzsche. «Contra la mentira se han dicho ingenuidades propias de un maestro de escuela» (11, 261). Si se exige la veracidad, de acuerdo con el mandamiento que dice «no debes mentir», la mirada proba, «que reconoce lo efectivo (el no dejarse engañar) habrá sido» extrañamente, «la más grandiosa de las mentiras. Se reconoció la falta de efectividad de ese concepto popular de veracidad» (15, 413). Esta última, la veracidad, solo es posible en circunstancias particulares: «es necesario que todo el ámbito humano sea muy limpio, pequeño y respetable; toda ventaja se tiene que poner de parte de lo verídico» (16, 48). La situación efectiva es la siguiente: "Solo bajo ciertos supuestos se dice lo que se piensa; es decir, se es veraz': bajo el supuesto de ser entendidos (*inter pares*) y, como es natural, de ser entendidos con benevolencia (también *inter pares*). Ante el extraño, uno se oculta, y quien quiera alcanzar algo, dirá lo que quiere que se piense de él, pero no lo que él mismo piensa" (15, 413).

En la segunda dirección —puesto que, quizá, una probidad ilimitada no sea posible, porque al perder límites se anularía— Nietzsche aprehende la autolimitación de la probidad en sí misma,

trascendiendo el mundo de las realidades humanas para alcanzar así vina metafísica del cosmos, entendido este como mundo de la apariencia. La proposición que dice: «en un mundo que fuese esencialmente falso, la veracidad sería una tendencia antinatural» (16, 48), se puede relacionar con el disimulo externo; pero también a ella le es posible acertar con la veracidad para con uno mismo. Ya para el joven Nietzsche, solo el carácter aparente del arte llegaba a ser un camino hacia la verdad. «Ser por entero veraz: he aquí un heroico y magnífico placer del hombre, dentro de una naturaleza mentirosa. Pero solo muy relativamente es posible. La veracidad del arte: únicamente ella es ahora honrada» (10, 141). Finalmente, la veracidad solo tiene sentido, para él, «en cuanto medio para alcanzar una potencia de falsedad más alta» (16, 48). Y en cuanto al conocimiento mismo, rige lo siguiente: «La veracidad es uno de los medios del conocimiento: un escalón, pero no todos los escalones» (12, 243). De este modo, también la proposición que sigue alcanza significación. «Quien sea verídico, acabará por entender que siempre miente» (12, 293). Nietzsche pudo decir de sí mismo: «¿qué sabéis cuántas falsedades necesitaría aún para poder permitirme el lujo de mi veracidad?» (2, 5).

La justicia

La veracidad y la probidad solo tienen un significado preciso, según Nietzsche, por la justicia; esta es posible por aquellas. El hecho de que la probidad solo sea, para él, una cuestión de limpieza, corresponde a su actitud práctica, volitiva y pedagógica; pero la justicia es cosa del *pathos*. Así lo confiesa: «Nosotros, que somos seres mezclados y que ora nos quemamos con el fuego, ora nos enfriamos con el espíritu, queremos arrodillarnos ante la justicia, como la única diosa que reconocemos por encima de nosotros mismos» (2, 412). «Nadie, fuera de quien posea el impulso o la fuerza hacia la justicia, podrá, en verdad y en tan alto grado, exigir nuestra veneración. En efecto: en ella se reúnen y se ocultan las

más altas y raras virtudes, como en un mar insondable» (1, 327). Cuando la justicia se le presentó como inalcanzable, el maduro Nietzsche dijo: «El hecho de que llegara a lo que, en sentido propio, todavía me falta en absoluto, es decir, a la justicia, ocurrió tardíamente. '¿Qué es la justicia? ¿Y es posible? Y, si no fuese posible, ¿cómo se podría tolerar la vida?' De modo incesante me hacía preguntas parecidas a esas» (14, 385). Su voluntad, siempre fue esta: «sea como fuere, queremos ser justos y a ello aspiramos lo más que nos es posible» (12, 135). La misma aspiración a la verdad encuentra, en este punto, su justificación. «Solo en cuanto lo verdadero tiene voluntad incondicionada de ser justo, la aspiración —por todas partes glorificada sin reflexión— hacia la verdad, constituye algo grandioso» (1, 328).

Pero la esencia de la justicia, solo se manifiesta en el movimiento del sentido que le es propio y a través de expresiones de Nietzsche que, en apariencia, son inconciliables.

El justo quiere la verdad «no solo como conocimiento frío y desprovisto de consecuencias, sino en tanto verdad justiciera, que ordena y que castiga; no quiere la verdad como posesión egoísta del individuo, sino como sagrada justificación de desplazar todos los límites de una propiedad egoísta» (1, 328). Puesto que la verdad es condición y esencia de la justicia, esta será de tal índole «que evitará con repugnancia todo cuanto ciega y confunde las cosas. Por tanto, será enemiga de las convicciones, ya que quiere dar lo suyo a cada cosa, sea esta viva o muerta, real o imaginada —y para cumplir tal tarea, la justicia tiene que ser conocida de modo puro… Finalmente, en virtud de la verdad, tendrá que dar a su enemiga, a la ciega o miope 'convicción', lo que es de la convicción» (2, 411). La voluntad de justicia, que consiste en dar a toda clase de existencia efectiva lo que a ella le pertenece, es ilimitada. Puesto que, cada uno, individualmente, necesita una justificación filosófica total, para vivir y para pensar conforme a la propia índole, Nietzsche exigirá lo siguiente: «También el malvado, el desdichado y el hombre de excepción deben tener una propia filosofía, así como un buen

derecho y un rayo de sol. ¡Se necesita una nueva justicia! También la tierra moral es redonda. También la tierra moral tiene antípodas. También los antípodas tienen derecho de existir» (5, 218). Tal actitud también exige esto: «Tenemos que volver a quitar del mundo la compleja y falsa grandiosidad, porque ella se opone a la justicia a que todas las cosas pretenden» (4, 14).

Pero ¿existe la justicia? Para el término medio de los hombres, apenas si es. Entre ellos, «la virtud de la justicia raramente tiene existencia y, más raramente aun, es reconocida. Casi siempre se la odia a muerte. Pocos sirven de verdad a la verdad, porque solo pocos tienen la voluntad pura de ser justos y, entre estos, los menos tienen la fuerza de poderlo ser» (1, 239).

Lo que la justicia sea en su autenticidad —en caso de existir— no se debe confundir con otra cosa. Constantemente se emplea la palabra en forma errónea. Por odio, por envidia, por celos y venganza, también el resentimiento del impotente habla de una justicia que él mismo no posee. «Su alma celebra con júbilo y en secreto el hecho de que la venganza se ejercite en toda justicia». Nietzsche añade: «y mi alma celebra con júbilo el hecho de que en toda venganza brote una chispa originada en el yunque de la justicia» (12, 291).

La auténtica justicia se apoya sobre un sentimiento activo y no —como ocurre en el uso erróneo de ella— sobre un sentimiento reactivo. Los sentimientos reactivos emplean la justicia como una apariencia, a fin de provocarle a la impotencia un engañoso sentimiento de poder, logrado por algo que parece ser válido en sí mismo o irreal, tal como ocurre con las exigencias de la justicia. También por obra de los sentimientos reactivos, toda justicia se desvanece en algún mero afecto. «Al término medio le basta una pequeña dosis de ataque, de maldad, de insinuación, para que se le inyecten los ojos de sangre» y para que los hombres «cierren los ojos ante la equidad» (7, 366).

En cambio, tratándose de la excepción de la fuerza superior y personal, el sentimiento activo de la justicia hasta es posible junto a

una impotencia externa. «Cuando realmente sucede que el hombre justo sigue siendo justo, incluso frente a quien lo daña (y no solo frío, mesurado, extraño o indiferente, pues el ser justo corresponde a una conducta positiva); cuando bajo el asalto de ofensas personales, de insultos y de sospechas, conserva la alta y clara objetividad, tan profunda como la tierna mirada del ojo justo, no enturbiado y capaz de juzgar, entonces habrá en la tierra algo de plenitud y de suprema maestría: algo que aquí no se podía esperar con cordura y en lo cual no era fácil creer» (7, 366).

Sólo esa justicia activa llega a una verdadera sentencia, «únicamente la fuerza preponderante puede sentenciar: los débiles tienen que tolerar, si no quieren simular, apareciendo como fuertes y haciendo de la justicia una comedia representada en el tribunal» (1, 331).

Pero, para Nietzsche, también el conocimiento —que, al comienzo se tiene que negar, por ser problemático y, con ello, renunciar a emitir sentencia— en cuanto justicia activa, es afirmado al fin, cuando permite ver que todas las cosas tienen verdadera vigencia. «Emprendemos todo; vivimos todo; ya no tenemos en nosotros ningún sentimiento hostil. “Todo es bueno”: nos fatiga negar. Cuando, alguna vez, nos falta inteligencia, padecemos al estar obligados a tomar partido en contra de algo» (15, 303).

Podría parecer que la justicia fuese un ideal unívoco o, incluso, que los hombres se podrían hacer justos; pero Nietzsche estima que semejante cosa es imposible. En cuanto la justicia no se realice por algún ser que, como un «frío demonio de conocimiento» expende «en su derredor la atmósfera glacial de una majestad sobrehumana», sino por hombres que «tratan de elevarse desde la duda floja hasta la rigurosa certeza desde la rara virtud de la generosidad, hasta la más rara de todas: la justicia», esta virtud no será real. Tal hombre se asemeja al demonio, «sin ser más que un pobre hombre». El hombre debe, «a cada instante, expiar la humanidad en sí mismo y consumirse, trágicamente, en una virtud

imposible» (1, 328). Puesto que jamás conocemos completamente y que, sin embargo, no podemos vivir sin estimar, tendremos que estimar sin haber conocido completamente y, de ese modo, no podremos ser justos. «Quien piense con profundidad, sabrá que siempre comete injusticia, como quiera que obre y juzgue» (2, 370).

No obstante, en este mundo necesariamente injusto, siguen existiendo, para Nietzsche, impulsos y exigencias de justicia. Pero, de cualquier modo que se afirme el impulso a la justicia, se la tendrá que cuestionar una vez más, tanto en sí misma, como con relación a la realidad.

La justicia se cuestiona en sí misma cuando se sustrae al amor o cuando, incluso, lo suprime. «Los hombres en verdad justos, no son obsequiosos: devuelven todo. Por eso, horrorizan a los amantes» (12, 291). Por cierto que Nietzsche evita sobreestimar al amor ciego. Evidentemente, este es más torpe que la justicia y, por eso, tanto más agradable para todos. Es imparcial como la lluvia (2, 84). Pero Zarathustra, que considera al amor sustancial y propiamente dicho, dice: «No quiero vuestra fría justicia. Decidme: ¿dónde se encuentra la justicia que sea amor con ojos videntes?» (6, 100). Cuando la justicia se quiere poner a sí misma, pierde su sustancia, la cual procede del amor clarividente. Si, para Nietzsche, la justicia rige como lo primero y lo supremo, podrá decir: «Cuando la justicia apareció ante mí, destruí mis ídolos y me avergoncé y forcé a los ojos para que viesen lo que veían con disgusto, poniendo amor en ello» (12, 351). Pero si la justicia se pone a sí misma, ninguna forzosidad hace actuar al amor, y la siguiente proposición testimonia esa falta de amor: «Soy escrupulosamente justo, porque ello mantiene la distancia» (11, 260). El amor clarividente que, al mismo tiempo, es por sí justo, constituye, para Nietzsche, algo así como una idea que la justicia jamás alcanza. Por eso, partiendo del saber del amor, Nietzsche pone en cuestión a la justicia.

Además, la justicia se cuestiona con relación a la existencia dada y real.

En primer término, la injusticia es inseparable de la vida como tal, pues toda vida está condicionada, para Nietzsche, por la naturaleza perspectivística de la mirada y por la falsedad inevitable de la misma. Como es natural, la justicia es tanto mayor «cuando la vida se desarrolla en lo ínfimo, en lo más estrecho, más menesteroso y más rudimentario, sin poder dejar de tomarse como fin y como medida de las cosas; y, por amor a la propia conservación, desmenuzará y cuestionará, secretamente, en lo pequeño y de modo incesante, a todo lo que haya de superior, de grandioso, de rico» (2, 11). Pero, incluso la vida más rica, necesitará también a la injusticia. Si se viese a sí misma en sentido ilimitado, históricamente justo, se aniquilaría. «La justicia histórica es una espantosa virtud, su sentencia siempre constituye una aniquilación; cuando, únicamente, impera la justicia, el instinto creador se debilita y se desalienta» (1, 399).

La realidad de la existencia dada del hombre produce su «justicia», la cual ya no tiene nada que ver con el amor clarividente de la justicia existencia!, sino que es jurídica. En cuanto tal, no rige como una ley natural, sino que depende de condiciones de poder que ella, al mismo tiempo, pone en cuestión. Semejante justicia solo nace «bajo poderes casi iguales donde no hay ninguna supremacía claramente recognoscible, y donde surgiría la lucha por un mutuo daño inconsecuente, allí brotaría el pensamiento de entenderse. La justicia es, por tanto, compensación e intercambio, bajo el supuesto de una posición que confiere, poco más o menos, el mismo poder» (2, 93).

Pero, según Nietzsche mismo, se está muy poco de acuerdo sobre lo que esa justicia sea. Es abstracta, privada de amor y de eficacia creadora: es un estado entumecido y fijado bajo ciertas constelaciones pasajeras de poder. Pero la justicia, también dentro de la realidad sociológica de la existencia dada, es más que un intercambio, puesto que crece a partir de una actividad que la compromete. De este modo, incluso para Nietzsche, llega a tener, en su apariencia, cierto rostro que, como si se hubiese invertido,

fuese lo contrario de lo que hasta entonces había sido. «Lo primero y lo más poderoso es, justamente, la voluntad y el poder de supremacía. Solo lo dominante puede plantear la "justicia"; es decir, lo que domina puede medir las cosas según su criterio de medida» (14, 89). Ahora bien, si rigiera este mandamiento: «"Dar a cada uno lo suyo", significaría querer la justicia y alcanzar el caos» (12, 291). La justicia ha llegado a ser «la función de un vasto poder que extiende su mirada por encima de las pequeñas perspectivas del bien y del mal y que, por tanto, tiene la ventaja de abarcar un horizonte más amplio: la intención de conservar algo que sea más que esta o aquella persona» (14, 80). Semejante poder está en la vida creadora. «La justicia, en tanto modo de pensar constructivo, discriminador y aniquilador, parte de apreciaciones de valor: el poderío es el representante supremo de la vida misma» (13, 42). Zarathustra se convierte «en la forma grandiosa y en la revelación de la justicia: esta configura, construye y, por consecuencia, tiene que aniquilar» (12, 410).

La justicia, entendida como realidad metafísica. Dentro de este carácter indeterminado de la vida creadora, se ha andado un paso más, alcanzándose así el punto en que la justicia, en lugar de seguir siendo, en el hombre, un problema referido a la verdad, se convierte en algo trascendente. Una vez hecha cuestionable como posibilidad del hombre, Nietzsche la repone en forma metafísica. Ya no es la justicia sabida, por la cual los hombres luchan y a la cual aspiran, sino la «justicia eterna e imperante»; ya no está en la esencia de la búsqueda de la verdad, sino en la esencia de las cosas en su acontecer.

Nietzsche rechaza, por cierto, el pensamiento de una justicia medida por la culpa y la expiación. «Que en las consecuencias de las acciones ya se encuentren la recompensa y el castigo, esta idea de una justicia inmanente es fundamentalmente falsa» (13, 315). Pero Nietzsche conoce otra justicia metafísica, la cual no es posible sin «crimen». La encuentra en Esquilo, quien «pone el mundo olímpico sobre la balanza de la justicia» y ve «a la Moira, en cuanto justicia

eterna, ocupar el trono». El sufrimiento de Prometeo, del «individuo» atrevido en el delito, y el presentimiento de un ocaso de los dioses entre los amenazados olímpicos, son circunstancias que obligan a una reconciliación, la cual consiste en la realización de la justicia, que juzga y restablece a ambas. «Lo mejor y lo más alto de que la humanidad pueda participar, se alcanza por un crimen, cuyas consecuencias ella debe asegurar». La culpa activa es, en sí misma, la virtud prometeica propiamente dicha. Los hombres y los dioses tienen razón dentro de una contradicción originaria (1, 68-72).

Nietzsche cree encontrar esta justicia propiamente dicha en el pensamiento de Heráclito, aunque no se hable de crimen ni de consecuencia del crimen. «El mundo mismo es una mezcla que constantemente tiene que ser removida. Todo devenir nace de la guerra entre los opuestos, la lucha se perpetúa hasta la eternidad. Todo acontece conforme a este conflicto, el cual manifiesta, justamente, a la eterna justicia. La representación que considera al conflicto como el imperar continuo de una justicia uniforme, severa y ligada a leyes eternas es magnífica, la buena Eris de Hesíodo se ha transformado en principio del mundo. Lo mismo que cada griego combate como si solo él tuviese razón y, en cada instante, una norma infinitamente segura del juicio determina hacia dónde se inclina la victoria, así también combaten las cualidades entre sí. Las cosas mismas no tienen, en modo alguno, existencia peculiar: son como el rayo centellante de espadas desenvainadas; son el esplendor de la victoria en el combate de las cualidades opuestas» (10, 34 *sq.*). Heráclito «ya no podía considerar separados uno de otro a la pareja combatiente y a los jueces del combate, puesto que estos parecían luchar y los combatientes juzgar». Incluso, puesto que, en el fondo, solo aceptó la justicia eternamente imperante, se atrevió a exclamar: «El mismo conflicto de lo múltiple constituye la justicia pura» (10, 36). O también: «todo cuanto existe es justo e injusto, y en ambos casos lo existente está igualmente justificado» (1, 72).

La voluntad humana de justicia parece moderarse, en Nietzsche, frente a una justicia trascendente. El combate de la verdad consigo misma, por el cual la justicia se pone en cuestión y sigue siendo, al mismo tiempo, un impulso incondicionado —en el filosofar es el llamado, que llega a una precisa claridad, dirigido al obrar del individuo— se traslada al plano metafísico, donde concluye en una contemplación pura entendida como un hacer filosófico activo. De este modo, el combate se abandona al ser de las cosas, y la siguiente proposición es verdadera: «Es bello contemplar las cosas; pero espantoso ser una de ellas» (10, 324).

La autosuperación de la voluntad de verdad

La voluntad de verdad ha crecido sobre el suelo de la moral. «El sentido por la verdad constituye, en sí mismo, una de las eflorescencias más altas y más poderosas del sentido moral» (11, 35). Nietzsche tiene conciencia de vivir, por este impulso moral, en grado supremo, propio de una voluntad ilimitada de verdad. En efecto, dice: «nosotros, los que hoy conocemos; nosotros, ateos y antimetafísicos, tomamos nuestro fuego del incendio provocado por un milenio de la antigua fe» (7, 275). Solo cuando Nietzsche cuestiona semejante fe, al transformarla en voluntad ilimitada de verdad, también la pasión por el conocimiento se tuvo que poner en duda, a partir de la veracidad. Una vez más se lleva al colmo el círculo (cfr. pág. 282) implícito en la pasión por la verdad. Cuando «la fe en la verdad comienza por la duda en todas las verdades hasta entonces creídas» (3, 22) y no quiere aceptar ningún otro dios junto a ella, semejante pasión termina con la cuestión a que se somete esa fe en la verdad. Se abre un abismo sin fondo. Pero tal •duda tiene, ante todo, dos formas. En primer lugar —en conexión con la teoría de la apariencia necesaria a la vida la hostilidad de la vida a la verdad constituye un fundamento en contra de la misma. «El conocimiento incondicionado es una locura propia del período de la virtud: en él la vida sucumbe. Tenemos que santificar a la

mentira, a la ilusión de la fe, a la injusticia» (13, 124). Queda que «esta voluntad de verdad, de "Verdad a todo precio", esta locura juvenil por el amor a la verdad, es para nosotros algo que nos disgusta» (5, 11).

En segundo lugar, el pensamiento, a través del camino del conocimiento mismo, conduce a esas vicisitudes. En primer término, la condición de un conocer que ya no se espanta ante nada, está en no creer en nada: «mientras todavía sientas que las estrellas son algo que está "sobre ti mismo", te faltará la mirada propia del que conoce» (7, 94). Pero, en ese caso, también la verdad, concebida como algo que está «sobre mí mismo», podría dejar de ser. «Verídico: así llamo a quien vaya por los desiertos sin dioses, habiéndose destrozado el corazón que venera» (6, 150). Los llamados librepensadores no son libres: «justamente, se atienen a la fe en la verdad de un mundo más fijo y más incondicionado que cualquier otro». Contra ellos, las cuestiones radicales de la verdad, se tienen que atrever a dar el paso decisivo. «Nada es verdadero; todo está permitido, lo que era libertad de pensamiento, ha denunciado a la fe en la verdad» (7, 469).

Esta inversión en la que, aparentemente, todo tendría que desaparecer —cuando la voluntad de verdad se aniquila a sí misma — surge, para Nietzsche, en la crisis de la historia, es decir, en la época actual, siendo idéntica a la autosuperación de la moral y a la muerte de Dios. Donde «la catástrofe que se impone a la veneración de una disciplina de la verdad, dos veces milenaria, en resumidas cuentas prohíbe la mentira de una fe en Dios», se tiene que dar, al mismo tiempo, el siguiente paso: luego de haber sacado una conclusión después de la otra, la veracidad cristiana llega, por fin, a la conclusión suya y más fuerte: la que se le opone a ella misma. Y esto acontece al proponerse la pregunta: «¿Qué significa toda voluntad de verdad?» (7, 480-482). Nietzsche pudo decir que debería ser así: «Todas las grandes cosas tienen que sucumbir por ellas mismas, es decir, por un acto de autosupresión» (7, 481).

Sin embargo, tal derrumbe del círculo en el que la voluntad de verdad se aniquila a sí misma, convirtiéndose en una mera nada, solo constituye un límite del pensamiento. De acuerdo con Nietzsche, el círculo se puede volver a cerrar por movimientos también circulares, en los cuales se instala una lucha por la verdad que en seguida induce a ser supuesta como algo obvio; o, dicho en el grado límite: se hace palpable algo diferente, dentro de una irrupción que a todo lo trasciende.

La duda, ilimitada

El movimiento de las posiciones de Nietzsche siempre parece encallar en la arena, como si la voluntad de verdad de esa voluntad misma se abandonase. Pero, también siempre, acontece el nuevo movimiento: la meta no está en la nada, sino en el ser propiamente dicho. La pasión de la voluntad de verdad impulsa al logro de semejante fin. Aparece en una duda que no se puede suprimir, sino que, constantemente, vuelve a impulsar. Nietzsche no quiere poner límite a sus «desconfianzas». Estima que, en su filosofar, hay una «escuela de la sospecha» y, a través del camino del «peligroso quizá», se quiere atrever, con intento de investigación, a examinar todo pensamiento posible. La pasión por la verdad que se repone en toda problematización, no puede alcanzar ningún suelo firme. Nietzsche está como apresado por el destino y, frente a la duda ilimitada, tiene que interrumpir cualquier conquista intelectual. No se pierde en la nada del pensamiento de la verdad que cumple su autoaniquilación en el círculo, sino que lo llena, con movimientos siempre nuevos, de la auto-afirmación de su voluntad de verdad. No se atiene a alguna presunta intelección justa de la verdad, de validez definitiva, sino que arrastra todo conocimiento a un renovado torbellino.

LA DISOLUCIÓN DE LA RAZÓN

La concepción de Nietzsche acerca de los límites de la ciencia, su interpretación de la verdad, entendida como lo susceptible de aparecer, y el círculo —que reaparece en formas constantemente nuevas— de una aniquilación, por así decirlo, suicida de todo ser de la verdad, no ponen en cuestión a la razón en general. Ya se trate de la moral, de la muerte de Dios o de la verdad, todo confluye en un perderse en la nada. Pero, dentro de tales extremos, Nietzsche quiere alcanzar, en sentido propio, al ser. Este no es accesible como razón; por eso, trata de lograrlo por medio de la disolución de la misma o mediante un acto de irrupción.

Nietzsche ataca a la razón en cuatro formas:

> 1. Contra la afirmación de que la verdad se halla en el pensar, aplica su teoría de la interpretación y, con ello, del carácter aparente de todo lo pensado. Tal es la lógica peculiar de Nietzsche. Las categorías del pensamiento son engaños necesarios para la vida; tienen utilidad y constituyen instrumentos para apoderarse de algo (6, 22). Si no se creyese en ellas, el género sucumbiría (16, 20). Pero no son la verdad, sino ficciones. En efecto, su origen no está en el ser, sino que son la condición que permite pensarlo. Tal condición es la de que algo sea idéntico consigo mismo. Solo si se piensa en la identidad (casos idénticos, lo que permanece igual a sí mismo) el ser será objeto del pensar. La admisión de un ente idéntico a sí mismo «es necesaria para pensar y poder concluir; la lógica solo proporciona fórmulas para lo que permanece en identidad» (16, 30). Nietzsche desarrolla estos pensamientos en los siguientes pasos:

El pensamiento de la identidad exige el principio de contradicción. También este, dentro del horizonte engañoso de un intelecto que busque al ser, constituirá una ficción.

«Al afirmar y negar una y la misma cosa, fracasamos». Tal afirmación y negación solo son una proposición de experiencia subjetiva: ella no expresa ninguna «necesidad», válida para el ser mismo, sino tan solo una impotencia de nuestra facultad de pensar. «La proposición no contiene criterio alguno de verdad, sino un

imperativo acerca de lo que debe valer como verdadero» (16, 28 *sq.*).

La identidad y el no poder contradecirse tienen su raíz última, según Nietzsche, en el «yo», que se pone como igual a sí mismo y como si fuese constante. Pero, para él, no hay ningún yo, fuera de esa posición. Lo que el idealismo alemán había pensado con la lógica del yo, entendido este como la conciencia pensante en general, está admitido por Nietzsche; pero empleado como un medio para su ataque. El presupuesto sobre el que se apoya el movimiento de la razón —aquello que sería nuestra «fe en el yo»— constituye un límite: «nuestro pensar mismo supone esa fe; abandonarla significaría no poder seguir pensando» (16, 15).

El hecho de que el yo, la identidad y la imposibilidad de contradicción se relacionen unos con otros, constituye el círculo en el cual la facultad de pensar, en tanto interpretación siempre ficticia del ser, acontece a lo largo de la vida.

Ahora bien, puesto que todas las demás categorías (cosa, sustancia, sujeto, objeto, predicado, causalidad, mecanicismo y otras) solo se refieren a un ser idéntico que no se contradice a sí mismo y también al ser de la diferencia, todas ellas son postuladas por el intelecto y puestas al servicio de la vida, que exige como condición suya algo constante. Solo son ficciones en un ente. A partir de los fragmentos de Nietzsche se podría presentar una teoría de las categorías ampliamente desarrollada. Ella mostraría, en una repetición monótona, que cada categoría lleva implícito ese carácter de identidad, etc., y que cada una de ellas está al servicio de la vida y de la voluntad de poder.

El resultado de la lógica nietzscheana, constantemente confirmado, está en que el intelecto constituye un medio para vivir, aunque el intelecto no pueda captar el ser de la vida en sentido propio, a saber, el de un constante devenir. «Nuestro intelecto no está hecho para concebir el devenir: se esfuerza por demostrar la rigidez general» (12, 23).

«Pero el carácter del mundo que deviene» no es «formulable»; es «falso», «contradictorio», lógicamente inconmensurable. «El conocimiento y el devenir se excluyen cierta especie de devenir tiene que crear el engaño del ente» (16, 31); es decir, de un ser subsistente, idéntico consigo mismo. Tal engaño solo es posible por el círculo del pensar que se cierra en sí mismo. El sentido último de tales exposiciones, fundadas en la teoría de toda vida pensante, entendida como interpretación, está en la limitación de la razón al intelecto, y en la superación de su pretensión a la verdad, alcanzada por una exigencia de verdad de sentido diferente y que se mueve en un plano totalmente distinto.

> 2. Para la vida del hombre, la razón es inútil, peligrosa e imposible. Es inútil: «La falta de razón de una cosa no es fundamento alguno contra su existencia; antes bien, constituye una condición de la misma» (2, 369). Es peligrosa. Si aparece como presunto saber de todo, además es ruinosa. A la pregunta: «La razón, que hasta ahora se ha imaginado saber todo ¿ha conservado o más bien ha destruido?» (12, 156), Nietzsche responde con estas palabras: «si la humanidad realmente obrase según la razón, es decir, según el fundamento del pensar subjetivo y del saber, habría sucumbido desde hace mucho tiempo» (12, 157). Es imposible. No existe una verdad de la razón, capaz de fundamentar todas las cosas y mediante la cual se pudiese comprender la totalidad del hombre. Si, por ejemplo, los tolerantes predicadores de la razón fundasen todo en la intelección racional, se mostraría que siempre exceptúan algún par de «verdades fundamentales» y, con respecto a ellas, ya no habría tolerancia alguna. «Sería bello atenerse a la razón, siempre que existiese una razón. Pero el tolerante se tiene que hacer dependiente de su razón, de su debilidad» (12, 172). De hecho, no hay tal razón una, sobre la cual se pudiese fundar la existencia dada del hombre.

¿Qué significan semejantes ataques a la fe en la razón? Nietzsche la pone en cuestión, porque dicha verdad aparece como algo subsistente, pretendiendo fundamentar, en el origen, la verdad de la conciencia del ser, propia de la Existencia humana, y como si fuese lo único que tiene validez universal, susceptible de ser pensada por

todos y por todos asimilable, siendo, de ese modo, capaz de soportar la vida en común de todos. Nietzsche la pone en cuestión, porque encubre la verdad propiamente dicha: la que soporta a la Existencia. En su filosofar, pregunta por esta verdad profunda. Si, con el nombre de «verdades fundamentales», Nietzsche solo encuentra a los errores que condicionan la vida, esa pregunta será una mera indicación; en ella el pensamiento se limitará por un instante, y el mismo Nietzsche no se tranquilizará con ella.

> 3. A la cuestión metafísica de si la razón domina el mundo, la respuesta, dentro del pensar filosófico, siempre ha sido afirmativa en algún sentido, por mucho que este haya diferido. Nietzsche, en cambio, niega semejante razón metafísica del todo. «Lo único de racional que conocemos, es la partícula de razón del hombre» (10, 414). El torbellino de las fuerzas del mundo carece de razón. «El hecho de que el mundo no sea el conjunto de una racionalidad eterna se puede demostrar de modo definitivo, porque el trozo de mundo que conocemos —nuestra racionalidad humana— no es demasiado racional» (3, 190). En efecto: «Incluso entre los más sabios, la razón sigue siendo la excepción. El caos, la necesidad y el torbellino de las estrellas: he aquí la regla» (12, 243). Y «entre todas las cosas, hay algo imposible: la racionalidad. Por cierto que un poco de razón está esparcido de estrella a estrella: esa levadura está mezclada con todas las cosas» (6, 243). Para Nietzsche es asombroso el hecho de que, en general, la razón exista. ¿Cómo ha llegado al mundo? «Como es justo, de un modo no-racional, por azar. Habrá que contar con él, como un enigma» (4, 125).

La fe metafísica en una razón que prevalece en el mundo, depende de la fe en Dios, o es idéntica con ella. Para Nietzsche ambas han caído. La fe en la verdad solo era consecuencia de la fe en «que Dios es la verdad y en que la verdad es divina. Pero ¿cómo sería posible tal circunstancia, si se vuelve cada vez más increíble, si ya nada se muestra como divino, fuera del error, la ceguera y la mentira, si Dios mismo se ha mostrado como nuestra más duradera mentira?» (5, 275 *sq.*).

Con tal ataque, Nietzsche quiere rechazar la fe y la confianza en la razón objetiva del todo, entendida como la creencia en un principio

pensable e inteligible. Poner semejante razón como absoluto, equivaldría, para él, a tornar invisible al ser mismo. La agresividad oculta, dentro de ella misma, el llamado dirigido al origen del hombre, el cual debe adquirir una verdadera certeza de sí mismo y no enmascararse con la presunta racionalidad universal de la existencia dada y de sí mismo.

4. Al abarcar sus ataques en una visión retrospectiva, es decir, histórica, Nietzsche se separa de la filosofía tradicional. Mientras que los filósofos vieron en la razón —entendida como el todo de las formas lógicas condensadas— a la verdad y al ser mismos, Nietzsche estuvo obligado a rechazarlos. De ese modo, casi toda la filosofía tradicional se desvaneció ante su mirada. Embiste al contrincante, encarnado en la primera de sus grandes formas. «Parménides dijo "que no se piensa en lo que no es"; nosotros estamos en el otro extremo, y decimos: "lo que se puede pensar, con seguridad, tendrá que ser una ficción"» (16, 47). Si los lógicos establecen «sus propios límites como límites de las cosas», Nietzsche, en cambio, dirá: «pero yo he declarado la guerra al optimismo de esos lógicos» (16, 46). Cuando Nietzsche despide a la filosofía que afirmaba la absoluta validez de la razón, es decir, a la confianza, se separa, en verdad, de la época moderna, ante todo de Descartes y de la «fe» que este ponía «en la certeza inmediata del pensar». Se propuso dudar más que Descartes. Para este, que dudaba de todo, menos de la razón misma, la claridad y la distinción del conocimiento seguían siendo la base inevitable de la verdad. Nietzsche encuentra que «donde existen hombres profundos, ocurre lo contrario: el movimiento, que se opone a la autoridad absoluta de la diosa razón» (14, 5). Nietzsche rechaza el «intento» de Hegel «por llevar a la evolución una especie de razón», considerándolo «un ensueño soñado en cielos góticos». «Yo estoy en el punto más opuesto: en la lógica misma veo una clase de lo no-racional y de azar» (13, 89). El veredicto es universal: «Todo cuanto los filósofos han manejado por milenios han sido conceptos-momias la muerte, el cambio, la edad, así como el nacimiento y el crecimiento, constituyen objeciones para ellos; incluso, refutaciones. Lo que es no llega a ser; lo que llega a ser, no es. Ahora bien, todos creemos con desesperación en el ente» (8, 76).

La actitud de Nietzsche frente a la razón, entendida como portadora de la conciencia del ser, y dentro de la apariencia total de una superación de todo lo que tiene vigencia (lo cual atraviesa la totalidad de los capítulos en que exponemos los pensamientos fundamentales) tuvo una eficacia histórica inmensa. Sin embargo, no alcanzó a aclarar con pureza aquello que, en dicha superación, se pensaba y todo lo que, mediante ella, se posibilitó en el filosofar.

En primer lugar, el combate de Nietzsche contra la razón no es, en manera alguna, total. Se debe tener en cuenta el sentido por el cual, con la palabra «razón» se afirmaba algo. En la vida humana, la razón es necesaria: el hombre tiene «que forzar mucho a su poco de razón; si quisiera, por ejemplo, abandonarse a la "Providencia", se encaminaría a su ruina» (10, 414). Por tanto, Nietzsche exige asir las cosas con la razón, y del modo más fuerte posible, en lugar de someterse, cómodamente, en nombre de la «Providencia», a la marcha de los acontecimientos. Como es natural, el hombre, por medio de la razón, no alcanza al todo ni a la totalidad íntegra de las cosas —si así lo pensase, y actuase en consecuencia, la razón se volvería ruinosa—; pero ella tiene que ser activa en la implantación de criterios, cuyo claro establecimiento Nietzsche no ha emprendido de un modo crítico.

Además, Nietzsche se hace abogado de la razón, en contra de los enemigos de la misma, cuyos motivos rechaza. «Entre ciertas gentes piadosas, encontré odio contra la razón lo cual, por lo menos, delataba una mala conciencia intelectual» (5, 38). Tampoco se quiere identificar con los filósofos que respetan poco a la razón, cuando en ellos «se decreta el desprecio ascético de sí mismo y la burla de sí mismo: hay un reino de la verdad y del ser; pero, justamente, se ha excluido a la razón de él».

Ante todo, el mismo Nietzsche se declara partidario de la razón, pues ella no es un modo del entendimiento, que siempre aísla, ni tampoco una conciencia pensante, sino «la gran razón» del «cuerpo»: ella lo abarca todo. La «pequeña razón», que se llama

espíritu, solo es instrumento del cuerpo (6, 46). Con relación a lo que todavía en la actualidad es inconcebible y aparente contingencia de nuestro hacer, Nietzsche habla de la «razón superior de nuestra tarea futura» (13, 33). Con esa «gran razón», Nietzsche abarca un sentido que trasciende y vuelve a fundir en sí toda la hostilidad a la razón, aunque dicho sentido siga siendo, para él, algo muy indeterminado, encerrado en el símbolo del cuerpo. Solo para esta gran razón puede regir la siguiente proposición: «La única felicidad reside en la razón: todo el resto del mundo es *triste*. Pero a la razón suprema, la veo en la obra del artista» (10, 415).

La propiedad contradictoria de las formulaciones, positivas y negativas, acerca de la razón, constituye el fundamento para que el significado de la disolución de la razón, realizada por Nietzsche, parezca revestir dos caracteres que se excluyen entre sí.

Las afirmaciones hostiles a la razón, tomadas en sí mismas, podrían producir cierta indiferencia con respecto a la misma. En los casos en que el mismo Nietzsche es indiferente a la razón —así parecería— sus exigencias lógicas también disminuyen. Por eso, en sus proposiciones, las contradicciones pueden permanecer inmóviles, como si en ningún instante sintiese el aguijón de lo contradictorio. Las contradicciones no se vuelven dialécticas y, a su modo, son tal como subsisten, no entrando en un movimiento fecundo. Luego, el hecho de que Nietzsche pueda decir algo y, más tarde, otra cosa, quizá le parezca al lector una falta de decisión, por la que todo es posible. Es necesario agregar, finalmente, que la voluntad sistemática y organizadora de Nietzsche parecería poder ser reemplazada por una voluntad de ordenación intelectual.

Pero las afirmaciones nietzscheanas, por su sentido, no siempre son igualmente próximas a Nietzsche. Hay desviaciones casi inevitables cada vez que usa las palabras razón, entendimiento o intelecto, y el significado de dichos términos no ha sido desarrollado metódicamente. Las afirmaciones se oponen a las evidencias ingenuas de una razón presupuesta por los otros; pero, a menudo,

presuponen también, como algo obvio, lo que se piensa por el vocablo «razón». En algunos casos, ella concuerda con pensar, opinar, saber de la identidad, orden, ley, y esos conceptos coinciden con las funciones de la interpretación del ser, necesaria a la vida: con el intelecto y con el entendimiento práctico.

Lo que Nietzsche se propone en su filosofar, al disolver la razón, siempre acaba por detenerse en el instante. En efecto, el apasionado impulso por llegar a algo más que a la razón constituye, él mismo, la gran razón. Su ataque a la «razón» es el ataque de la gran razón a la pequeña razón, propia del presunto entendimiento que ya sabe todo. Pero semejante ataque es, en sentido kantiano, no-crítico, porque no ve con claridad transparente el todo de su «gran razón». Por eso, en los instantes en que ella no le está presente, conduciéndolo con positiva seguridad, Nietzsche se hace escéptico y vuelve a abandonar todas sus afirmaciones negativas y positivas. Este abandono inexorable, empero, es uno entre los fenómenos posibles que muestran cómo Nietzsche piensa a partir del origen de lo que abarca y rodea [es decir, de lo englobante = *Umgreifenden*], lo cual no constituye la mera vida interpretativa de una especie, sino la «vida» de la verdad. Pese a todo, a partir de ella, domina la autoafirmación de la verdad. En las formulaciones de Nietzsche, esa vida de la verdad no se presenta con la calma claridad y la seductora tranquilidad propia de Kant. Pero el sentido último de las proposiciones nietzscheanas no sea, quizá, sino este: la vida de la verdad es lo que abarca y circunda (*Umgreifenden*); es aquello en lo cual la razón y la Existencia tienen su origen, sin que este sea cognoscible como tal. Solo en el despliegue del saber objetivo y del hacer realizador, esa vida se aclara —dentro de un constante proceso de aclaración que jamás alcanza una meta definitiva. No se trata de la vida, en cuanto existencia dada, sea biológica, psicológica o sociológica— como tal es un objeto dentro del mundo y, de ese modo, empíricamente investigable—, sino de la vida como origen, que también abarca a lo investigable y al acto de investigar. Es aquello a lo cual Nietzsche siempre parece aludir, sin

decidirse jamás a captarlo filosóficamente; es aquello que lo mueve y le da a su filosofar el impulso que lo lleva a superar todo lo conocido.

El hecho de que lo englobante (*Umgreifende*), que no es objeto, se le patentice a Nietzsche en todo su pensamiento acerca de la verdad, constituye el origen. Por eso, su pensar no se pierde en objetos psicológicos u otros análogos, ni se precipita, de modo definitivo, a callejones lógicos sin salidas, ni encalla en posiciones, sino que sigue siendo filosófico.

El filosofar solo es posible en el medio de una razón que se concibe a sí misma originariamente (aunque la filosofía reciba todo su contenido de algo diferente de la razón). Solo cuando esta se presenta metódicamente, en su necesidad englobante (*umgreifenden*), aclaratoria y móvil; solo cuando no se la confunde con el mero entendimiento o con el intelecto que fija al conocer, es decir, con la finitud teleológica, sino cuando la razón se hace consciente, mediante la lógica filosófica, del todo orgánico de sus funciones, solo entonces el filosofar puede permanecer fiel a sí mismo en el gran movimiento de su historia, Únicamente en la medida en que la penetración filosófica de sí misma tiene éxito, desde el punto de vista lógico, la razón adquiere poder. En este sentido del término «razón», el filosofar propio de Nietzsche constituye, para nosotros, una sola y gran realización de la razón, aunque no se haya aclarado, lógicamente, y a sí misma, hasta el límite**[125]**.

Pero por decisiva que nos parezca la tarea que surge del pensar de Nietzsche, no es menos cierto que ella podría haberle aparecido a Nietzsche del mismo modo. La verdad no está, para él, por encima de toda razón (aunque ella siempre sea encontrada por el camino de la razón y aunque le pertenezca a esta última y sea comunicable) sino que, en apariencia, la «verdad», sin la razón y en contra de la razón, es, para él, de una oscuridad inaudita, que encanta y espanta. En la próxima sección veremos cómo habla de este punto,

a través de un acto de irrupción trascendente, con palabras que, necesariamente, son más encubridoras que reveladoras.

Con la «disolución de la razón», Nietzsche ha creado un nuevo comienzo. Es el camino para encontrar una razón más profunda; y, por eso, en el filosofar tuvo que nacer una nueva gigantomaquia. En toda alma que despierte en esta época, se tendrá que librar esa lucha. Pero tiene un doble aspecto: la razón que se hace consciente de sí misma combate contra la esencia de la noche, que le pertenece, sin perder su propio contenido y, al mismo tiempo, combate contra su enemigo, en tanto este es lo no-racional, en sentido radical, es decir, lo que se opone a la razón.

La vida y el pensar, a partir de una razón englobante que, no obstante buscarse siempre a sí misma ya está, como tal, presente, y que determina críticamente lo que sobrepasa los límites, incorporándolos al propio movimiento; el pensar y la vida, pues, se ven ante el ser, por el cual ellos son ellos mismos y no son ellos mismos. Pero, en el combate, están como trabados con el adversario, que se acrecienta en ellos y que ellos engrandecen.

Pero la misma razón ve ante sí a la contra-voluntad radical, que no permite ser aclarada por ningún movimiento; usa al intelecto como un medio e integra, despojada de su fundamento vital, todas las afirmaciones de la razón que lleva a cabo en el propio arbitrio de un discurso cualquiera. Esta contra-voluntad pertenece a la noche, entendida como caos: ante ellas da órdenes aparentes que le permiten hablar con engaños a la razón, para arrastrarla consigo.

En semejante lucha se tienta lo más extremo. Al parecer, las afirmaciones extremas de Nietzsche siguen tres caminos (la gran razón, la oscuridad de la noche, la contra-voluntad de lo opuesto a la razón). Por eso, en esta lucha, la razón tiene que llegar a ser tal como quizá ya lo ha sido, aunque sin entenderse; tiene que atravesar todos los límites conocidos y, en esa actividad, finalmente, debe salir al encuentro de ella misma. He aquí —si Nietzsche fue el suceso decisivo— el punto de que fluirá el futuro filosofar.

Las afirmaciones nietzscheanas, en apariencia, podrían significar todo; para nosotros, desembocan, fácilmente, en el movimiento de la «gran razón». Eso ocurre dentro de lo más oscuro; incluso en los casos en que Nietzsche parece abandonar la verdad, mediante un acto de inspección que la trasciende, se debe demostrar si semejante desenlace es posible.

LA VERDAD CONSIDERADA EN UN ACTO DE IRRUPCIÓN QUE LA TRASCIENDE

Los límites de la ciencia abrían el espacio para un filosofar que todavía buscaba suelo propio. La teoría de la veracidad, considerada dentro de la vida, hacía que la verdad se quebrara frente a ella o que se limitara a ser el error necesario para una forma cualquiera de lo viviente. La apasionada voluntad de verdad se comprendía a sí misma; pero, de tal modo, que constantemente se la veía desaparecer en lo otro de la verdad. La ciencia parecía retomar al filosofar; la verdad, a la vida; la voluntad de verdad, a la oscuridad de sus condiciones. La cuestión por la verdad conducía, en cada caso, al abismo: en todas partes Nietzsche pugna por llegar a un origen. Al romper el círculo, cumplirá, finalmente, una irrupción trascendente, cuya ambigua expresión, sea en las formulaciones más extremas, sea en el silencio, muestra o encubre el peculiar fundamento de las ideas nietzscheanas sobre la verdad. La cuestión de la verdad constituye la pregunta de las preguntas. Su significado coincide, para nosotros, con la cuestión acerca del ser. Quiere penetrar en el supuesto excesivo de todo pensamiento y de toda actividad que pretende ser válida. De ese modo, la cuestión empuja al que pregunta hacia lo carente de base: todo cuanto aparece como algo determinado es, sin más, puesto en cuestión y desprende al cuestionador de todo fundamento, porque le ofrece el más amplio de todos los horizontes. Cuando la cuestión acepta un supuesto, como si fuese obvio, sin haberlo interrogado, y cuando, de ese modo, se

estrecha, ella se aleja en seguida de su sentido originario. Pero, puesto que en el pensar no es posible dar ningún paso sin cierta determinabilidad, es decir, sin aceptar la adquisición de un estrechamiento, la verdad, en el instante en que se habla de ella, se convierte en alguna verdad particular, que encuentra su límite y se manifiesta por no ser la verdad. Lo que ella sea, en sentido propio, no se debe, en el fondo, poner en cuestión, puesto que, en la indeterminación de esa interrogación, no hay objeto alguno. Pero el operar con semejante carácter de indeterminación, que no es nada, pertenece al acto filosófico y trascendente de asegurarse acerca de lo que la verdad sea.

La fuerza filosófica de Nietzsche se muestra en la superación constante de cualquier forma de la verdad que, en algún instante, se podría dar como la verdad misma. Lo que siempre se presenta, por así decirlo, es un vicario de la verdad y no ella misma.

Si nuestro tema ha sido, hasta llegar a este punto, el de aclarar de todos los modos posibles ese vicariato de Nietzsche, tendremos que ver ahora cómo filosofa, según el criterio de la verdad que sigue estando por completo indeterminada, es decir, de la verdad estimada en su falta de límites y en la cual, finalmente, todo parece ser nada. En efecto, si se contempla la verdad en sí misma, en lugar de cuestionarla en cada una de sus determinaciones, se desvanecerá en la infinitud sin horizontes, propia de lo indeterminado. Solo puede tener éxito hablar de ello, de modo trascendente, si nos expresamos por negaciones. Para Nietzsche, es incomunicable y solo se manifiesta de manera indirecta. Ella es riesgo, muerte; incluso, es el origen que permite decir en el mundo: nada es verdadero; todo está permitido.

La incomunicabilidad de la verdad

Los límites de la verdad propiamente dicha, en cada determinación de su existencia, están en la incomunicabilidad. Nietzsche alude a

ella en un diálogo, en el que hace intervenir a cierto anciano que habla con el escéptico Pirrón. Este pretende enseñar a los hombres; pero de modo indirecto y sin fanatismos: «quiero poner en guardia a los hombres con respecto a mí mismo». Quiere ser el maestro de la desconfianza, «de una desconfianza tal como jamás la ha habido en el mundo: de todas las cosas y de cada una de ellas». Frente a la objeción de que también sus palabras serían las de un fanático que afirma la verdad —la verdad de esta desconfianza— como algo ya establecido, Pirrón dice: «¡Tienes razón! Quiero desconfiar de todas las palabras». El anciano: «Entonces, tendrías que callar». Al continuar el diálogo, el anciano duda: «¿Nos entendemos ahora completamente?». Como Pirrón riera, le vuelve a preguntar: «¿Acaso toda tu filosofía consistirá en callar y en reír?» y, entonces oye la respuesta de Pirrón: «No sería la peor» (3, 308 *sq.*).

Para Nietzsche, la risa es una expresión de una verdad cuya comunicabilidad está excluida. «Aprended el modo según el cual hay que reírse, riéndoos de vosotros mismos» (6, 426). «Yo mismo me corono: yo mismo he santificado mi risa» (6, 428). La jerarquía del filósofo está determinada por la de su risa (7, 270). Por eso, tanto pudo decir: «cuando el hombre relincha de risa, sobrepasa a todos los animales por su vulgaridad» (2, 376), como, refiriéndose a Zarathustra, «se transformaba y estaba radiante cuando reía: Jamás hombre alguno en la tierra ha reído como él» (6, 234). Nietzsche pone en guardia contra sus escritos: «quien no sepa reír, no me debe leer» (8, 363). Desde el tormento del hombre, nace esta verdad inexpresable: «El animal que más sufre en la tierra ha inventado la risa» (16, 356). «Quien se haya herido profundamente tiene una risa olímpica» (16, 382).

La santificación de la risa, la ligereza de la danza y el triunfo sobre el espíritu de la pesadez, coinciden entre sí (12, 393). Nietzsche se precipita sobre «las verdades de acuerdo con las cuales se puede danzar» (8, 382), y conoce la objeción contra cualquier verdad determinada, fijada, capaz de darse absolutamente, con validez definitiva: «de acuerdo con esas verdades ningún pie podría danzar;

por tanto, desde hace mucho tiempo, han dejado de ser verdades para nosotros» (14, 407). «Yo no sabía que lo más deseado por el espíritu de un filósofo era ser un buen danzarín. Pues la danza constituye su única devoción, su único culto» (5, 342). Presa de un elevado estado, Zarathustra dice: «Ahora soy ligero: casi vuelo; ahora me veo a mí mismo por debajo de mí: un dios danza a través de mí» (6, 58)[126].

Riesgo de la verdad. La verdad que Nietzsche llama peligrosa es, en algunos casos, el saber determinado; en otros, el ser de la verdad misma, que aparece como indeterminado en la forma de algún saber determinado. En sus proposiciones, ambos aspectos no se pueden separar.

Desde un punto de vista negativo, la verdad se mantiene en la forma de la intelección del estado aparente, propio de todo lo verdadero. La antinomia nietzscheana, ya mencionada, entre la verdad concebida como apariencia necesaria para la vida y la verdad como intelección de esta apariencia, desde temprano constituyó, para él, un problema vitalmente peligroso. «De antemano, somos seres ilógicos y, por tanto, injustos. Lo podemos reconocer así: he aquí una de las mayores y más insondables desarmonías de la existencia» (2, 49). Cómo sea posible soportarla y vivir en ella, lo dice la siguiente pregunta: «¿podríamos, conscientemente, permanecer en la no-verdad? ¿O, en el caso que eso tuviera que ser así, no sería preferible la muerte?». Sin embargo, la vida humana entera está profundamente sumergida en la no-verdad. El individuo «no lo podría sacar de ese pozo, sin cobrar odio, apoyado en profundísimas razones, por su propio pasado». Pero tal cosa implica el riesgo: «solo queda un modo de pensar que, personalmente, entraña el fruto de la desesperación y teoréticamente, una filosofía de la destrucción» (2, 51-52). Nietzsche se le quiere oponer. «Admitir la no-verdad como condición de la vida… aquí, más que en ningún otro lado, no se trata de “desangrarse en la Verdad reconocida”. En este supremo riesgo se tiene que apelar a los instintos creadores y fundamentales del

hombre, que son más fuertes que cualquier sentimiento de valor» (14, 16-17). Nietzsche pudo considerar el carácter indeterminado de la verdad como un error vitalmente necesario, porque, en el fondo, tiene, de modo inevitable, la idea de una verdad en sí; y, por cierto, no solo la tiene como negación de cualquier ser determinado de la verdad, sino también como la posibilidad de entrar en contacto con el ser mismo. Tal verdad, al mismo tiempo negativa y positiva, en cuanto sobrepasa toda determinabilidad y es incontestable y, también en cuanto ella podría aparecer como un saber del ser, en cualquiera de esas formas, esa verdad será un peligro para la vida, entendida esta como una existencia dada y vinculada con el error. Por eso, desde el punto de vista de la vida misma, la voluntad de verdad es cuestionable. «¿Qué parte de nosotros quiere, en sentido propio la verdad? ¿por qué no preferimos la no-verdad? ¿Y la incerteza? ¿Y la misma ignorancia?» (7, 9).

Luego, el hecho de que el hombre sepa tan poco de sí mismo, le sería saludable. La naturaleza le oculta lo más sabio y lo confina a una conciencia orgullosa y engañosa. Por eso: «maldita sea la funesta curiosidad que, a través de un resquicio, pretende ver hacia afuera y hacia abajo, deseando que el hombre se apoye en lo que carece de piedad, en lo insaciable, en lo criminoso». El hombre solo puede vivir en la indiferencia de su no-saber, «colgado, en sueños, del lomo de un tigre». Dentro de tal constelación, el impulso a la verdad es ruinoso (10, 191). Sería ingenuo «admitir, sin más, que mediante el conocimiento no se descubriría nada que no fuese saludable y útil al hombre, y que otras cosas no existirían» (4, 292).

Si, por tanto, la vida se funda en la apariencia, la verdad será, tanto para la vida en general como para cada una en particular, «un principio destructor, hostil a la vida» (5, 275).

Lo dicho rige, sobre todo, para la vida en crecimiento. Si «todo hombre quiere madurar necesita una ilusión protectora, una nube que lo defienda y que lo rodee»; la verdad que acepte tales

cuberturas aniquilaría al germen y sería una disecación de la vida (1, 342).

Por eso, en Nietzsche hay algo que lo aleja de la verdad. Esto se advierte cuando dice lo poco que a él le ha concernido la verdad (14, 380) y cuando se manifiesta en contra de la tiranía de lo «verdadero». «Yo no sabía por qué debía ser deseable el tiránico dominio de la verdad: a mí me bastaba con tener un gran poder. Pero la verdad debía tener la capacidad de luchar y poseer una oposición y, de tiempo en tiempo, uno debiera poder aliviarse de ella, dentro de lo no-verdadero» (4, 333). La verdad desengaña, puesto «que todo conocimiento de la misma es improductivo» (9, 113).

Pero, para Nietzsche, el riesgo de la verdad no constituye ninguna objeción decisiva contra ella. Antes bien, su voluntad admite la posibilidad de dañar: «a la tarea del filósofo le pertenece causar daño y corromper, tanto como la de ser útil y constructivo» (14, 350). Sin embargo, el saber del riesgo le permite comprender, al mismo tiempo, la voluntad de no saber y la valentía ante la verdad.

En primer término, el riesgo constituye el fundamento para una radical voluntad de no-saber. «A veces, necesitamos ser ciegos, y tenemos que permitir que ciertos artículos de fe y ciertos errores no nos afecten: entretanto, ellos nos mantienen vivos» (12, 48). Tal situación tiene sentido. «Una vez por todas: yo no quiero saber nada. La sabiduría también le traza límites al conocimiento» (8, 61). «El hecho de que se llegue a ser lo que se es, supone estar muy lejos de adivinar lo que se es» (15, 43). Incluso la misma ciencia, supone, de algún modo, como base, una voluntad de no-saber. «Desde el comienzo hemos entendido la manera de conservar nuestra ignorancia, solo sobre semejante fundamento granítico de un no-saber, la ciencia pudo levantarse hasta hoy. Me refiero a la voluntad de saber, basada en otra voluntad mucho más poderosa: la voluntad de no-saber, de incerteza, de lo no-verdadero» (7,41).

En segundo lugar, el riesgo constituye el fundamento por el cual la valentía pertenece a la voluntad de saber propiamente dicha: «todos tememos a la verdad» (15, 36); «el error», en cambio, «es cobardía» (15, 3). «En la rigurosa medida en que, por la valentía, nos atrevemos a avanzar, nos aproximamos a la verdad» (15, 64). La fortaleza de un espíritu se «medirá según la Verdad' que necesita o, más claramente dicho, según el grado en que sea necesario diluirla, encubrirla» (7, 59). Pero, «hasta el más valiente de nosotros, rara vez tendrá el valor de enfrentar lo que, en verdad, sabe» (8, 61). En los fragmentos de *Zarathustra*, Nietzsche pudo confesar: «Existe un inconsciente resguardo de uno mismo; una precaución, encubrimiento y protección del conocimiento más difícil. Me callo algo a mí mismo, descubrimos que nuestro único medio de soportar la verdad es el de crear un ser que la soporte: de otro modo, nos cegamos voluntariamente y nos volvemos ciegos frente a ella» (12,399).

Verdad y muerte

El peligro de la verdad es más que un riesgo. Toda verdad es muerte, según el parecer de Nietzsche. Pero, aunque con diferentes símbolos, trate de decir lo que piensa acerca de este punto, no llega a aclararlo.

Desde temprano, Nietzsche ha visto, en un símbolo mítico, la unificación del conocimiento último con el naufragio en el abismo espantoso de una monstruosidad aniquiladora. «¡Edipo, el asesino de su padre, el marido de su madre; Edipo, el descifrador del enigma de la esfinge! ¿Qué nos dice semejante secreta trinidad? Que allí donde, a través de las fuerzas adivinadoras, se quiebra la magia de la naturaleza propiamente dicha, tiene que adelantarse, como causa, alguna inaudita monstruosidad; pues ¿cómo podríamos obligar a que la naturaleza abandone sus secretos, sino mediante una resistencia victoriosa, es decir, por lo antinatural? El mismo que resuelve el enigma de la naturaleza, como asesino del

padre y marido de la madre, tendrá que quebrar las más sagradas ordenaciones de la naturaleza. Incluso, el mito parece querer insinuarnos que la sabiduría es una monstruosidad cometida contra la naturaleza: quien, por su saber, precipite la naturaleza al abismo, tendrá que experimentar, en sí mismo, la disolución de ella» (1, 67 *sq.*).

En forma de utopía, Nietzsche se imagina «la finalización de la tragedia del conocimiento», la decadencia de la humanidad, provocada por el saber. Al hombre le podría quedar el conocimiento de la verdad como su única e inaudita meta, y eso de un modo tan definitivo, que el sacrificio de la humanidad entera sería adecuado a tal fin. El problema sería este: «¿qué impulso de conocimiento podría llevar al hombre tan lejos como para ofrecerse, por sí mismo, al sacrificio de la muerte, con el brillo de una sabiduría anticipada en los ojos? Quizá, si alguna vez el fin del conocimiento fuese el de fraternizar con los habitantes de otros planetas y si, durante algunos milenios, el saber se comunicara de astro en astro, quizá entonces, el entusiasmo por el conocimiento llegaría a pleamar» (4, 50).

A la pregunta de si el hombre y la humanidad quisieran alcanzar la muerte con la verdad; a la pregunta acerca de tal utopía, la respuesta dirá que el hombre se podría atener a ella, sin quererla directamente. «Quizá por la pasión del conocimiento, la humanidad sucumba… Nuestro impulso de conocimiento es tan fuerte que todavía podemos apreciar una felicidad sin conocimiento o la felicidad de una fuerte y vigorosa ilusión… Todos preferiríamos la decadencia de la humanidad, al retroceso del conocimiento» (4, 296 *sq.*).

Pero, sigamos preguntando. «¿Acaso es permitido sacrificar la humanidad a la verdad?». El joven Nietzsche contestaba: Por cierto que no es posible… Si lo fuese, constituiría una buena muerte y una liberación de la vida. Pero nadie, salvo ilusión, puede creer que tiene la verdad de modo tan firme… La pregunta de si es permitido sacrificar la humanidad a una ilusión, tiene que ser contestada

negativamente" (10,209). Más tarde, después de que en el pensamiento de Nietzsche se produjera un salto radical, dijo: «¡Ensayamos con la verdad! ¡Quizá la humanidad sucumba! ¡Que sucumba!» (12, 410).

Al abandonar la exterioridad de la utopía, Nietzsche trató de pensar sobre el carácter incompartible de la existencia dada y de la veracidad. «A la cualidad fundamental de la existencia le podría pertenecer el hecho de que, con su pleno conocimiento, sucumbiera» (7, 59). En este caso, la verdad sería la aniquilación de las ilusiones; sería «el gran medio para subyugar a la humanidad (para que esta alcanzara su autodestrucción)» (14, 270). La verdad, entendida como deber incondicionado, sería hostil al mundo y aniquiladora del mismo (10, 208). Si rige esta proposición: «la verdad mata —incluso se mata a sí misma, en cuanto reconoce que su fundamento está en el error»— (10, 208), ella debiera estar seguida por esta otra: «la voluntad de verdad podría ser una encubierta voluntad de muerte» (5, 275).

Pero Nietzsche no ha tratado de comunicar su peculiar y profunda experiencia de la esencia del conocimiento, que se consuma en la muerte, en los mencionados desarrollos, preferentemente conceptuales. Antes bien, los ha transmitido en repentinas iluminaciones, a través del canto o de proposiciones singulares que aclaran con la rapidez del rayo y concluyen de modo repentino.

Paradójicamente, estima que la esencia del conocer se fundamenta en el nacimiento del amor, aunque el resultado del mismo esté en su propia superación. «El cognoscente aspira a reunirse con las cosas, y se ve separado de ellas: he aquí su pasión». De ese modo, estará arrastrado por dos movimientos: el que a él mismo lo aniquila o el que, por su intermedio, aniquila a las cosas. O bien «todo se debe disolver en el conocimiento» («esfuerzo por espiritualizar todo»), o bien «el que conoce se disuelve en las cosas» («la muerte y su *pathos*») (12,6).

La primera posibilidad (la de disolver todo en el conocimiento), alcanza su punto más alto en la experiencia del *canto a la noche* (6, 153 *sq.*). Este «canto de un amante» es el lamento conmovedor de Nietzsche, y parte de la soledad de la verdad clara, a la cual no ha amado ni puede ya amar; pero se agota en la tensión de su voluntad de amar, con un amor indeterminado, sin mundo ni alegría. «Soy luz. ¡Ay de mí! Si fuese noche. Vivo en mi propia luz: absorbo en mí mismo las llamas que surgen de mí. No conozco la dicha del que acepta. Es de noche. ¡Ay de mí! ¡Y que yo tenga que ser luz! ¡Y sed de tinieblas! ¡Y soledad!» (6, 153 *sq.*). Una inaudita experiencia lo obliga a decir: «estar condenado a no amar por superabundancia de luz, por una naturaleza solar» (15, 97). Trátase de la verdad que se atiene a sí misma y se cumple en sí misma.

He aquí el tormento de la verdad que es luz devoradora: su esencia no se transfigura en el espíritu, sino que se solidifica en la existencia dada y fantasmal de un no-ser-ya-más. Pero, también en el mismo contexto, Nietzsche consideró, simbólicamente, a la segunda posibilidad (la de disolverse en las cosas, es decir, la de la muerte). En el *canto a la noche* dice: «La respuesta al ditirambo sobre la soledad del sol en la luz, sería Ariadna… ¿Quién, fuera de mí, sabría qué es Ariadna?» (15, 100).

Cuando Nietzsche quiere interpretar el secreto último de la verdad, siempre alude, con enigmática ambigüedad, a Ariadna, al laberinto, al Minotauro, a Teseo y a Dionisos; es decir, al íntegro dominio de la mitología. El mencionado secreto dice que la verdad es la muerte o que lo otro, deseado a partir de la pasión por la verdad, a su vez, es la muerte. La meta y el destino del cognoscente está en el laberinto, de cuyos sinuosos caminos no se puede huir, siendo inminente que el Minotauro aniquile a quien se haya internado por ellos. Luego, quien «intente» la plena independencia del conocimiento «sin estar obligado a hacerlo, probará que es audaz hasta la temeridad. Se aventurará a transitar por un laberinto; multiplicará por mil los peligros que la vida lleva implícita en sí misma y de los cuales no es el más pequeño el hecho de que nadie vea, con propios ojos, cómo

y dónde se extravía; se destrozará en la soledad y algún Minotauro de la conciencia moral lo reducirá a pedazos. Supuesto que tal hombre perezca, será lejos del entendimiento de los demás hombres: tanto que nadie podrá sentirlo ni nadie podrá compartir su sentimiento. ¡Y no podrá retroceder!» (7, 49). El nuevo e independiente filósofo se vuelve con desprecio contra los anteriores, que enseñaban el camino hacia la felicidad y hacia la virtud. «¿Hacia dónde nos apartamos, para volvernos filósofos, para convertirnos en fantasmas? ¿Acaso no lo hacemos para desprendernos de la virtud y de la felicidad? Por naturaleza somos demasiado felices y demasiado virtuosos, como para no encontrar en la felicidad y en la virtud una pequeña tentación de llegar a ser filósofos, es decir, inmoralistas y aventureros. Tenemos una peculiar curiosidad por el laberinto; nos esforzamos por conocer al señor Minotauro» (16, 437). El filósofo «durante años se sienta en su caverna; día y noche discute y conversa a solas, con su alma. La caverna puede ser un laberinto; pero también una mina de oro» (7, 267 *sq.*).

Tal es la verdad: ella conduce al laberinto y a la violencia del Minotauro; pero el congnoscente persigue una meta por completo diferente. «Un hombre laberíntico jamás busca la verdad, sino tan solo a su Ariadna: eso nos diría» (12, 259). La búsqueda de la verdad pugna por llegar a lo otro de ella, que también es como la verdad, aunque no sea ninguna de las verdades captadas como tales. Nietzsche no ha dicho o no ha querido decir qué es Ariadna.

Sin embargo, ella siempre se transforma, en el pensamiento de Nietzsche, en la muerte. Así como antes era la respuesta al «aislamiento del sol en su luz», a la espiritualidad separada del ser por la posibilidad de disolverse en su esencia o por la posibilidad de salvarse en el laberinto de la verdad, ahora constituye, en cambio, la decadencia de Teseo en la búsqueda de la verdad. «Ariadna, decía Dionisos, tú eres un laberinto. Teseo se ha extraviado en ti y carece de todo hilo. El hecho de no ser devorado por el Minotauro ¿qué utilidad le reportaría? Lo devora algo peor que el Minotauro». Y

Ariadna respondía: «He aquí mi último amor por Teseo: lo llevo a la ruina» (14, 253).

Pero tampoco Nietzsche concluye con esas palabras. Antes bien, si Teseo es «absurdo», es decir, si busca la verdad como un fanático de ella y a toda costa, Dionisos será la nueva verdad. Como Teseo, también Nietzsche está perdido en el laberinto de Ariadna; pero, como Dionisos, Nietzsche llega a ser la verdad que sobrepasa a la muerte y a la vida. A partir de ella, puede decirle a Ariadna: «Yo soy tu laberinto»[127] (8, 432). ¿Acaso Dionisos sería la verdad, si es que lo oscuro, en tanto perteneciente a la verdad misma, se libra de esta y la supera, porque dentro del círculo de lo viviente las peripecias paradójicas de la búsqueda de la verdad se cerrarían en un ser que únicamente es lo verdadero en Dionisos? Cesa todo concebir; incluso, la experiencia peculiar de lo que Nietzsche ya no dice. Ariadna, en tanto «respuesta a la soledad del sol en su luz»; Ariadna, como ayuda en el laberinto de la verdad; Ariadna como laberinto; Ariadna, por quien Dionisos se hace laberinto, constituyen posiciones en las cuales ella, en cuanto símbolo, sigue siendo enigmática.

Finalmente, la verdad última está, para Nietzsche, en la muerte. Zarathustra es el símbolo, pues el anuncio de su verdad suprema —la plenitud de su esencia y el destino de la necesidad— se unifica con la ruina de Zarathustra. ¿Acaso no ocurriría que el hombre quiere la muerte, porque ella es la verdad, y no se quisiera separar de la muerte, por ser ella la no-verdad? La abismal ambigüedad de la muerte en la verdad y de la verdad en la muerte, no ha sido aclarada por Nietzsche.

«*Nada es verdadero: todo está permitido*»

Si en el mundo toda verdad determinada está puesta en cuestión; si ningún sustituto de la verdad es la verdad misma, aquella formulación sería posible, a pesar de que parece negar toda verdad.

Esa proposición, con tanta frecuencia repetida por Nietzsche, no es comprensible en sí misma. Aceptada por sí misma, expresaría la más completa falta de obligaciones; es decir, exigiría lo arbitrario, lo sofístico y lo criminoso. Pero, para Nietzsche, ella constituye la liberación de los impulsos más profundos y, por tanto, más verdaderos. Estos no se hallan limitados por alguna forma de la «verdad» fijada y que, de hecho, sería la no-verdad. La pasión por la verdad, entendida como duda radical e incesante, aniquilaría toda determinabilidad del fenómeno. Si la verdad, en cuanto trascendencia, es decir, en cuanto por completo indeterminada e indeterminable, no puede engañar, cada verdad, sin embargo, considerada en el mundo, puede hacerlo. Luego, solo la concreta historicidad del indudable presente y lo no sabido por la Existencia, es verdadero. La duda no tiene sus límites en algo verdadero, ni en el pensamiento de un ser-verdadero o de una verdad en sí misma, sino en esta Existencia, de acuerdo con las palabras de Hamlet: «duda si la verdad puede mentir; únicamente no dudes de mi amor».

Con la problematización del hecho de que todo saber llegaría a fijar la verdad, Nietzsche exige algo extraordinario. «Por "libertad de espíritu" entiendo algo preciso: ser cien veces superior a los filósofos y a otros discípulos de la "Verdad", por el rigor para conmigo mismo, por la pureza y la valentía… yo trato a los filósofos anteriores como *libertins* despreciables, cubiertos con el capuchón de la mujer Verdad» (15, 489). Solo la actitud de una infinita apertura de lo posible, bajo la conducción rigurosa de algo que no es sabido, es decir, de la Existencia misma, puede decir con veracidad: «nada es verdadero». El sentido de la proposición no está en el desenfreno del arbitrio, sino que «debéis dar la mayor prueba de una índole noble» (12, 410). Solo la nobleza innata podría cumplir la inaudita negatividad de aquella proposición, a partir de la posibilidad histórica de su amor y de su voluntad creadora. En efecto: únicamente en ella están los impulsos y los poderes que podrían cuestionar toda la existencia dada de una verdad determinada, porque la nobleza produce lo más alto. Ahora bien:

puesto que ya nada más «es» verdadero, y que «todo» está permitido, el ser inaccesible es libre. Cuando el ser mismo emerge desde lo profundo de la historicidad, la proposición de Nietzsche tiene significado, superándose, simultáneamente, a sí misma. Su sentido se halla en la puntualidad de un instante decisivo.

Esa proposición solo puede seguir siendo verdadera dentro del estilo del filosofar de Nietzsche y al conservar toda la verdad pensada por él. Entendida como fórmula breve, es de ruinosa ambigüedad: por el sentido y el significado sentimental expresa de inmediato lo contrario de lo que Nietzsche quiere decir de un modo indirecto. En cuanto expresión de una radical falta de obligación, la proposición es, por sí misma, incapaz de producir dirección alguna. Luego, de manera inmediata, y junto con el término de toda verdad, ella significa el naufragio en la posibilidad indeterminada, que no es nada. En ese punto desaparece la diferencia entre la apariencia verdadera, que acrecienta la vida, y la mentira arbitraria del individuo; entre la historicidad y el caos. Toda existencia dada se identificaría en un plano; todo sería el fenómeno del mismo devenir que, en sí mismo, combate consigo mismo en la forma de la diversidad de las voluntades de poder. El último límite solo es el vacío absurdo y lo inútil.

A partir de ese aspecto, también se puede ver que la mencionada proposición, considerada dentro de nexos totales, no puede constituir el sentido último del pensar de Nietzsche. La frase es el punto extremo, y señala la cima del pensamiento de la verdad, en cuanto quiere expresar, mediante la apariencia de una negación aniquiladora, la más profunda afirmación de la verdad, no captable en ninguna forma general. Pero, en lugar de un símbolo capaz de llamar, proporciona una fórmula polémica, que golpea el rostro. Más que como una interiorización del origen, actúa como expresión de la desesperación.

Al cumplir expresamente los movimientos dialécticos, en los cuales la verdad no alcanza la meta que le es propia en pasaje alguno,

puesto que jamás está poseída, sino negada a sí misma, al cumplir dichos movimientos, pues, estamos obligados a volver sobre nosotros mismos para realizar la propia Existencia, es decir, la históricamente presente. Nos percatamos de la no posesión de la verdad mediante el saber de ese movimiento. Solo la constante prueba del mismo supera el riesgo del engaño, es decir, de la arbitraria justificación y rechazo de todas las cosas. A tal punto nos llevaría ese pensamiento dialéctico, siempre que empleáramos, sin reflexión, las fórmulas aisladas y aislantes de Nietzsche, como si fuesen aserciones homicidas.

III — LA HISTORIA Y LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

El hombre no es, en modo alguno, un ser que permanece igual a sí mismo; o sea, no es un ser que, a través de las generaciones, sigue repitiendo una misma existencia. Es lo que es mediante la historia (*Geschichte*)[128]. Ella lo mantiene en constante movimiento. Una de las viejas tareas de la filosofía consiste en llevar a conciencia semejante movilidad. El modo según el cual acontece ese cambio, determina profundamente la conciencia que el hombre tiene de su propia existencia. Si por medio de la unidad que procura una filosofía de la historia, capaz de abarcar todo, se llegara a dicha conciencia, ella nos colmaría con la certeza del fundamento del cual procedemos, con la certidumbre de la sustancia de la cual vivimos, del suelo sobre el cual estamos, del lugar temporal que ocupamos y de la tarea que ese presente propone. Pero, en Nietzsche, semejante totalidad se quiebra: solo ocasionalmente ofrece intuiciones totales, entendidas como perspectivas indagatorias que, en seguida, se vuelven a relativizar. Por eso, sus ideas acerca de la historia son, por decirlo así, fragmentarias. Dichos pensamientos se deben observar en tres direcciones. En primer lugar, Nietzsche vive las realidades históricas en una intuición de hecho: pregunta por los caracteres esenciales de tal realidad y por sus conexiones causales, puesto que participa del saber histórico-universal de su siglo, particularizado por la «ciencia de la historia» (*historischen*). En segundo término, en lugar de la historia misma, se propone, como

objeto, la realidad de la conciencia histórica, dentro del significado que ella tiene para la vida y que, como tal, es cuestionable. Luego, su tema está dado por las siguientes preguntas: ¿por qué motivos tiene lugar el recuerdo histórico? ¿Qué formas adopta y cuál es su eficacia? En tercer lugar, dirige la mirada a la época que le es contemporánea. El sentido peculiar de todas sus concepciones históricas está en fundamentar dicha época. En efecto, Nietzsche tiene conciencia de participar de un instante de la historia universal, y solo abarcándolo podrá saber lo que hoy es en verdad decisivo. Aunque no pueda determinar el sitio que ocupamos a partir del saber de un todo de la historia universal —como acontecía, antes que él, con la filosofía cristiana de la historia, con la hegeliana y con la filosofía de la historia posterior— de hecho está, sin embargo, tanto como aquellas, soportado por el mismo *pathos* de una conciencia total de la historia. En medio de la crisis de la época, quiere profundizar en el sentido de esa crisis, con el fin de encontrar, mediante el pensamiento, las indicaciones del camino a seguir.

FORMAS SEGÚN LAS CUALES NIETZSCHE CONTEMPLA LA HISTORIA

Nietzsche no es un investigador especializado, que indaga metódicamente (salvo el breve espacio de tiempo de su juventud, en el cual, como filólogo clásico cumplía tareas científicas con una disciplina consciente) ni tampoco un filósofo constructivo de la historia. El último, para expresar su conciencia actual de la historia, desarrolla una imagen entera, a la cual refiere la totalidad, y que, en sí misma, es cerrada. En cambio, Nietzsche es un vidente que expone todo cuanto ve en sus diversos aspectos y, de ese modo, bosqueja, de magnífica manera, multitud de observaciones. Por cierto que también a él lo sobrecoge el placer estético de las imágenes del acontecer, y muchas veces le aparecen con falsa grandiosidad. Sin embargo, su impulso esencial se halla en la

voluntad de conocimiento; mediante el saber del acontecer histórico trata de alcanzar los fundamentos que permiten estimar el valor de las cosas humanas.

Los caracteres generales y esenciales de la historia

Nietzsche concibe tanto las leyes dominantes del curso histórico como las necesidades sociológicas y los tipos psicológicos de la conducta. Por detrás de la infinita plenitud de los fenómenos históricos inmediatos, trata de encontrar aquello que acontece en el fondo. De tal suerte, ofrece grupos de notas que hacen visibles, de modo ejemplar, las direcciones de sus concepciones históricas.

> 1. La primera cuestión es la del horizonte más vasto. ¿Cuándo comienza la historia y cuál es el factor que pone en marcha el movimiento? Nietzsche responde: la historia solo comienza con el impulso creador que parte de la liberación de los individuos. Consiste en el movimiento de tensión que existe entre los individuos y la trabazón obligada de los mismos, realizada mediante la duradera invariabilidad de un todo.

La época prehistórica, tal como Nietzsche la construye, se determina, exclusivamente, por un carácter obligatorio general, derivado de las costumbres y que, por tanto, no se pone en cuestión. En realidad, no acontece nada (11, 138). Para los hombres de ese tiempo, nada es más espantoso que sentirse solos, es decir, como individuos. El hecho de tener significación individual, no constituye un placer, sino un castigo. Todas las miserias y todos los temores se hallan vinculados con la soledad. Cuanto más habla el «instinto de rebaño» —acallándose el sentido personal de la acción — tanto mayor es la apreciación moral de uno mismo (5, 157).

A la historia universal la preceden los inmensos espacios de tiempo de semejante «eticidad de las costumbres». Tales tiempos inmensos —frente a los cuales la «historia universal» solo «constituye una

sección risiblemente pequeña de la existencia humana»— son «la historia principal, verdadera y decisiva: ella ha fijado el carácter de la humanidad» (4, 27; cfr. 4, 16, 21 *sq.*; 38 *sq.*).

En una época histórica el movimiento siempre se origina por el rompimiento con las costumbres tradicionales: «la historia la hacen los librepensadores» (11, 138). Pero, en todos los casos, el «librepensador» es débil frente a la conducta tradicional. El modo según el cual, y no obstante eso, podría llegar a ser real, constituye la cuestión relativa a la «generación del genio» y, a la vez, la del comienzo y recomienzo de la historia propiamente dicha (2, 218 *sq.*). Nietzsche formula ambos conceptos apelando, por una parte, a la dependencia de los individuos con respecto al todo, entendido este como trama universal y obligatoria, y, por la otra, a la dependencia de semejante todo con relación a los individuos (con ello es posible la existencia humana y, al mismo tiempo, el acrecentamiento del hombre; es posible la duración y, simultáneamente, la historia). Se arriesga con pasión por el individuo, por el genio, por el librepensador. Semejante actitud no contradice, sino que completa la proposición según la cual «nada es más dañoso para una correcta intelección de la cultura que el genio, excluyente de todo lo demás» (11, 135). Por eso, al lado del culto al genio, Nietzsche quiere poner, como medio de curación, el «culto a la cultura». En efecto, no se debe perder la continuación de lo humano, sea que lo humano se continúe por un trabajo de hormiga o por la obra del genio. «¿Cómo prescindir del bajo fundamental común, profundo y, con frecuencia, inquietante, sin que la melodía deje de ser melodía?» (3, 104).

La imagen total de ese juego cambiante muestra un duro carácter de inexorabilidad. Contra el estallido de lo arbitrario, «está la universalidad y la obligatoriedad general de la fe. Dicho brevemente, lo no arbitrario del juicio. Y el mayor trabajo de los hombres ha sido, hasta ahora, concordar entre ellos con respecto a muchas cosas e imponerse la ley de esa concordancia». Aunque los espíritus más exquisitos, justamente los que aventajan a los demás en la

investigación de la verdad, se opongan a la obligatoria concordancia del acuerdo dentro del que se mantiene el término medio, sin embargo, necesitan «la virtuosa estupidez; necesitan que los espíritus lentos les marquen el imperturbable compás, para que, de ese modo, los creyentes en la gran fe general sigan estando juntos». Cuando la arbitrariedad del hacer de los individuos conduce a los pueblos al caos y cuando todo abandono de los vínculos, realizado por medio de la personalidad, constituye un peligro, otro riesgo amenaza a los pueblos mejor conservados —es decir, «en los que la mayoría de los hombres tienen un sentido viviente y común, en virtud de la igualdad de sus principios habituales e indiscutidos, o sea, en virtud de la fe que les es común»— y que es el «del embrutecimiento, gradualmente acrecentado por la herencia». Nietzsche conoce las antinomias del movimiento histórico. Consciente de su propio ser, que es el de una excepción creadora, reconoce la necesidad que ejerce el poder obligatorio en la historia. «Nosotros somos la excepción y el peligro: eternamente debemos estar a la defensiva. Ahora bien: en realidad se puede decir algo en favor de la excepción, supuesto que lo dicho jamás pretenda llegar a ser una regla» (5, 104-106). «Al odio contra el término medio», lo llama «indigno de un filósofo», porque este, que «es la excepción: debe proteger la regla y conservar la buena valentía, referida a ellos mismos, para todos los que participan de la medianía» (16, 303).

2. El curso de la historia es, para Nietzsche, el de la domesticación del hombre, realizada a través de los eficaces errores de contenido metafísico, religioso y moral. El punto de partida de la evolución está en el hombre, entendido como ser salvaje o como fuerza natural desprovista de reglas. Por cierto, casi lo hemos olvidado. Nuestra época tiene, por así decirlo, clima suave, comparada a los anteriores tiempos tropicales. «Cuando vemos cómo se dominan y quiebran las pasiones más furiosas por medio del extraño poderío de las representaciones metafísicas, nos inquietamos, como si, en los trópicos, anillos de monstruosas serpientes ahogaran ante nuestros ojos a tigres salvajes, ni en sueños nos sucede lo que los pueblos anteriores veían en estado de vigilia» (2, 223). Pero lo que allí sucedió, constituyó el supuesto de nuestra existencia. Nuestro

ser brotó de la transformación de ese acontecer. «Parece que todas las cosas grandes, con el fin de grabarse en el corazón de la humanidad con exigencias eternas, tuvieran antes que vagar por la Tierra como monstruosas y espantosas caricaturas. La filosofía dogmática fue una de esas caricaturas: por ejemplo, la doctrina de los Vedas, en Asia, y el platonismo, en Europa. Ahora bien, nosotros somos los herederos de toda la fuerza que la lucha contra ese error ha engrandecido» (7, 4 *sq.*), «Si se prescinde de la eficacia de tales errores, también se habrá prescindido de la humanidad, de la naturaleza humana y de la «dignidad del hombre»» (5, 156).

3. Es necesario ver en la historia los poderes terribles, que siguen siendo constantemente iguales a sí mismos: el hombre los oculta, sin anular con ello su realidad. El hombre solo existe al unísono con ellos. «La cultura es como la delgada película de una manzana que recubre un caos ardiente» (12, 343). Nietzsche reconoce esos poderes por todas partes, entendiéndolos como comienzos. «Las fuerzas más salvajes abren el camino y destruyen al principio; pero, no obstante, su actividad era necesaria… Los terribles y enérgicos poderes —lo que se llama el mal— son los arquitectos ciclópeos y los constructores de los caminos de la humanidad» (2, 231). Toda cultura superior ha comenzado con bárbaros (14, 68). En tal comienzo «se ocultan multitud de cosas» (10, 127). Mas siempre sigue aconteciendo lo espantoso; pero de modo todavía más encubierto, porque nadie parece producirlo. «Las multitudes fueron inventadas con el fin de hacer cosas para las cuales los individuos carecen de valentía. Por eso, las comunidades son cien veces más francas que los individuos, y nos instruyen acerca de la esencia del hombre cien veces más que los hombres mismos» (16, 173). El Estado permite que se hagan multitud de cosas para las cuales los individuos jamás estarían capacitados. El Estado lo logra mediante la división de la responsabilidad, del mando y de la ejecución. Emplea la intercalación de las virtudes de la obediencia, del deber, del amor a la patria y al príncipe; recurre a la conservación del orgullo, del rigor, de la fuerza, del odio y de la venganza (16, 174).

Las épocas, los pueblos y los hombres

Los tipos generales del acontecer son, los unos, perspectivas del pensar histórico de Nietzsche; los otros, le proporcionan la concepción de la época, de los pueblos y de los grandes hombres. Nietzsche extiende la mirada hasta los tiempos primitivos, el mundo antiguo, los indios, el cristianismo, el Renacimiento, la Reforma, la Ilustración y los pueblos modernos: a todo lo circunscribe con formulaciones concisas y características. Pero la historia no constituye para él, en modo alguno, formas superficiales del mismo valor en todas partes. Por lejos que su mirada llegue en el horizonte de las realidades histórico-universales, la estimación axiológica de Nietzsche está, sin embargo, centrada. En efecto: solo se vincula existencialmente con su objeto, y de un modo duradero, con un lugar de la historia: con los griegos. También podrían mostrar una vinculación semejante ciertas proposiciones ocasionales referidas a los fenómenos del Renacimiento, de los tiempos primitivos germánicos o de los romanos; pero ellas son afirmaciones instantáneas, carentes de amplios desarrollos. Nietzsche solo ha desarrollado su saber asimilativo de Grecia. Toda su vida está recorrida por la identificación originaria con ciertas posibilidades de lo griego, las cuales se identifican, a su vez, con su voluntad de realizar la grandeza alemana, afín a la griega. Pero mientras que lo griego es cerrado y existe, en apreciaciones indudables[129], como el punto crucial de la historia (casi al modo como la aparición de Cristo lo es para la fe cristiana), la esencia de lo alemán está, para él, en el futuro, y, en sí misma, se halla en inmenso riesgo. Por eso, el amor nietzscheano por lo alemán propiamente dicho —del que todo lo espera, dentro de este mundo en descomposición— aparece en una crítica apasionada, acrecentada en el curso de su vida.

El griego es el «hombre que ha llegado más lejos» (13, 363). El pueblo griego es «el único genial de la historia universal» (10, 390). «Los griegos jamás han sido sobrestimados» (10, 237).

Puesto que la antigüedad griega constituye «la justa y única patria para la formación culta» (9, 344); puesto que se debe concebir «al mundo griego como la única y más profunda posibilidad de la vida»

(9, 232), para Nietzsche tendrá vigencia la siguiente proposición: «hasta ahora solo reconozco la cultura suprema, en tanto ella es un renacimiento del helenismo» (9, 424). Por eso, si nos enfrentásemos a la antigüedad solo como historiadores, perderíamos lo que en ella hay de formativo (9, 29). El mero conocimiento de lo griego constituiría, como tal, un saber vacío de la cultura subjetiva: correspondería a la «decisión de ser cultos» (1, 312). A partir de ello, Nietzsche puede esperar. «Día tras día, nos haremos más griegos; primero, de módica manera, mediante conceptos y estimaciones de valor; pero algún día, así lo espero, también mediante nuestro cuerpo. En eso reside (y reside desde siempre) mi esperanza en el ser alemán» (15, 445).

Nietzsche tiene conciencia de sí mismo, y dice: «el conocimiento de los grandes griegos me ha educado» (13, 8). Solo concibe los males de la propia época, a partir del origen griego de los mismos. «Únicamente en cuanto soy discípulo de los tiempos antiguos y, en primer término, de los griegos, yo —hijo de la época actual— llego a experiencias tan extemporáneas» (1, 281).

Sin embargo, por medio de la negación del espíritu alemán no se puede saltar, por así decirlo, directamente y sin puentes, al alejado «mundo helénico» (9, 348). Antes bien, la meta consiste en llegar al «renacimiento de Grecia, a partir de la renovación del espíritu alemán» (9, 294). «Por supuesto, ese espíritu alemán se tiene que comprender y descubrir en sus escondites» (9, 349).

Sólo cuando cesa la mera contemplación y cuando el saber de lo griego se convierte en propia sangre se puede resucitar la de las sombras griegas. Hasta qué punto Nietzsche sentía, en su peculiar historicidad, la identidad entre el propio origen y la renovación de la fuente antigua —a pesar de la separación existente entre lo griego y lo alemán— se muestra en el hecho de que el discípulo ya no quiere seguir siendo «alumno de la antigüedad decadente», sino que trata de buscar el modelo en la «mirada audaz, capaz de dirigirse al mundo primitivo de la antigüedad griega, peculiar de lo grandioso,

natural y humano» (1, 352). Y también se ofrece dicha identidad cuando Nietzsche, al final de su vida, expone lo que realmente le había ocurrido al comienzo: «todo filosofar alemán tiene su dignidad propiamente dicha en ser la gradual reconquista del suelo antiguo, y toda pretensión de originalidad es mezquina en relación con aquella pretensión del alemán, que es la más alta: la de haber reanudado los lazos, en apariencia rotos, con los griegos, es decir, con un tipo de hombres cuya índole es, hasta ahora, la más alta» (15,445).

LA SIGNIFICACIÓN VITAL DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

Nietzsche profundizó en la condición fundamental de la esencia humana. La diferencia entre ella y la del animal está efectuada por la historia, por la tradición inconsciente y por el recuerdo consciente. Sin historia, el hombre dejaría de ser hombre. El ser humano se presenta en formas nuevas porque aprehende el pasado, y se separa del mismo al saber qué es el futuro. Para eso, necesita la historia, tal como Nietzsche la desarrolla, es decir, con el fin de alcanzar, mediante la historia monumental y con grandioso ejemplo, lo que al hombre le era posible: tener valentía en la acción actual, seguir el vuelo de su ser y consolarse en la desesperación. La necesita (en la historia referida a las antigüedades) para interiorizarse, en amorosa piedad, con el propio origen; la necesita (en la historia crítica) para superar lo que ya ha sido, apoyándose en los impulsos fecundos de su ser actual.

El recuerdo histórico se configura como saber en la ciencia histórica. Nietzsche la vive de acuerdo con su época, que se preciaba de ser histórica por excelencia. Pero, a la ciencia histórica total, le propuso cuestiones que derivan de la duda.

Contra los errores fundamentales de la ciencia histórica

La Historia no es un saber intemporalmente válido acerca de algún hecho invariable y acabado, sino que, entendida como saber, varía con el acontecer histórico, concebido como acaecer real. Nada del pasado está definitivamente muerto: si lo pretérito ha tenido un origen auténtico, continúa reviviendo en el presente, a través de modificaciones que se pierden de vista. Lo pasado se olvida y se vuelve a concebir: se lo descubre, aunque parezca ya conocido; aun cuando hubiese sido tratado como algo indiferente, se lo convierte en nuevo impulso. En semejante saber que, si es viviente, testimonia a la historia verdadera, jamás se sabe de modo definitivo lo que en verdad ha sido. Todo cuanto fue depende, en cada caso, de lo actual o de su esencia, a partir de cuyos impulsos la Historia vuelve a ser, si es posible, lo que le corresponde: resorte, medida, modelo e imagen. Por eso, si la auténtica Historia jamás puede ser, por una parte, ciencia pura, por otra parte, sin investigación exacta, no puede jamás seguir siendo verídica. Pero la investigación exacta se extiende a los materiales, a los supuestos, a lo que todo entendimiento puede conocer y tiene que reconocer de un modo idéntico: es decir, a lo que se ofrece como un hecho y como significación pensada por los hombres que han sido. El recuerdo histórico, en cambio, que se cumple como evocación verídica dentro del medio de esa efectividad, ilimitado en su captación, ve con un ojo que, en sí mismo, es histórico y propio de un ser que sobrepasa al entendimiento. Precisamente en ese recuerdo, semejante ser llega hasta sí mismo y advierte cómo posibilita el recordar.

En particular, no es posible, el saber total de un pasado cualquiera. Y, por cierto, no lo es en virtud del material —sea por ser este infinito y jamás abarcable de una mirada, sea porque nos llega de modo defectuoso— sino por la posibilidad infinita de toda Existencia viviente. Ella solo se abre en el recuerdo, el cual, en su mundo, la produce a ella misma. Mediante el saber, no me puedo identificar

con el pasado, que se ha convertido en fundamento de mí mismo, ni tampoco lo puedo penetrar. Un presunto saber total destruiría el auténtico proceso del recuerdo, que ese saber asimila. Tal destrucción se cumpliría por un saber aparente, científicamente inexacto y existencialmente no-verdadero. Contra esa situación, Nietzsche apela a la vida contemporánea, a lo que «no es objeto de la Historia». Sin embargo, las formulaciones parecen confundir lo que no es objeto de la Historia, y que consiste, como en la existencia animal, en la brutal indiferencia del no-saber y del mero olvido, con lo que en el hombre no es susceptible de Historia, es decir, con el ser originario del presente y que ya constituye el germen de la visión histórica.

La ira de Nietzsche no se dirige contra el método científico como tal, ni tampoco contra el recuerdo histórico, sino contra los historiadores, en tanto supuestos hombres que cultivan una ciencia pura y que ofrecen un saber que no poseen en absoluto. Esta circunstancia se muestra en todas las características del modo de pensar de los historiadores; por ejemplo, en la afirmación de una necesidad en la marcha de las cosas, ante la cual —según el método de Nietzsche — los historiadores rechazan la «cuestión cardinal» de la intelección histórica. «¿Qué hubiera sucedido si esto o aquello no hubiese ocurrido?». Encuentra su «optimismo histórico» en la glorificación del éxito y no entienden «cuan brutal y carente de sentido es la historia». Contra los historiadores exclama Nietzsche: «todo lo que el éxito reprime, poco a poco se rebela». Pero los historiadores con conciencia científica hacen «la historia entendiéndola como sarcasmo del vencedor: un sentimiento servil frente a lo efectivo» (10, 401, *sq*.).

Contra la ciencia histórica, destructora de la vida

El error sistemático de los historiadores científicos, presente en el todo del saber de los mismos, no es, en modo alguno, un error indiferente. Nietzsche se sorprende cuando experimenta que la

ciencia histórica puede arruinar al hombre. En su escrito juvenil, *Uber den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*[130], se le aclara el hecho de que la Historia «exagerada» lleva a la desgracia. En primer lugar, debilita la personalidad, porque el sentido por la ciencia histórica se convierte en una especie de arte teatral, por el cual se admite, temporariamente, cualquier alma extraña, de manera que la intimidad de un hombre tal —desprovista de esencia, porque, por así decirlo, es la de un actor— solo comprende el pasado destruyendo la realidad efectiva del mismo. En segundo lugar, la ciencia histórica llevó a imaginar que se puede producir la objetividad y la justicia. Por eso, como resultado, la Historia destruye el instinto. Una conciencia prematura impide que el germen de toda vida llegue a madurez. Por la fe en la antigüedad de la humanidad se produce el sentimiento propio de los epígonos. Y, finalmente, solo resta un estado de ánimo irónico, por la conciencia de la propia nulidad y de la destrucción de todas las cosas. Por ese camino, la Historia despoja al hombre del valor que tiene el recuerdo del acontecer histórico. El hombre llega a conocer lo grandioso (en la historia monumental) aunque, sin embargo, no tenga el poder de realizar lo grande. Se ocupa (en la historia de las antigüedades) sin piedad del pasado, concebido como mero pasado. Condena lo que ya ha sido (en la historia crítica), y sin necesidad real, lo destruye.

Pero ¿qué es lo «exagerado» de la ciencia histórica? Nietzsche dice que el hombre, además del recuerdo, que lo distingue del animal, también necesita del olvido, que tiene de común con el animal. Para poder soportar el recuerdo histórico, sin disolverse en su acontecer, es necesario apropiárselo por elaboración. Por eso, la «fuerza plástica» decide acerca de la existencia de lo dado por la ciencia histórica, estableciendo los límites de lo que puede ser admitido sin producir daño. La fuerza de la personalidad determina la medida soportable de la Historia.

A los poderes del recuerdo y del olvido, Nietzsche los considera como fuerzas que provienen del conocimiento o del desconocimiento de la ciencia histórica. Puesto que ambos poderes

son necesarios, Nietzsche pudo considerar como esenciales a uno o a otro aspecto, según el contexto en que aparezcan sus afirmaciones, dentro de una contradicción solo aparente.

Desde ese punto de vista, el rechazo de la Historia es, en ocasiones, completo. Según él, «la tarea de la ciencia de la historia está resuelta cuando ha sido condenado el círculo íntegro, interiormente conexo, de las afirmaciones pasadas». En ese caso, la ciencia de la historia se habría tornado superflua. «Su lugar debe ser ocupado por la ciencia del futuro» (10, 417).

En pro de la auténtica historicidad

Pero, en Nietzsche, las valoraciones positivas de lo que, de un modo peculiar, proviene de la ciencia histórica, tienen siempre supremacía. Desarrolla la posibilidad que nuestra época posee para el sentido de la ciencia de la historia: esta, mediante una cultura comparada, propone la tarea de fundamentar, sobrepasando las culturas populares primitivas, irremediablemente cerradas, una nueva existencia concreta (2, 41). En ese sentido, Nietzsche pudo elogiar nuestro tiempo. «Gozamos todas las culturas referidas al pasado y la sangre más noble de todos los tiempos nos nutre, mientras que las anteriores culturas solo se podían gozar a sí mismas, sin llegar a sobrepasarse a sí mismas» (3, 99). Pero tal «gozo» no equivale, para él, a una calmosa contemplación. Ahora ha sido posible algo más: «quien sepa sentir la historia del hombre en su totalidad como la propia historia: la aflicción… del héroe que, en la tarde de la batalla todavía no decidida, ha recibido heridas y perdido al amigo, experimentará una generalización formidable. Pero, soportar esta enorme suma de aflicciones en tanto hombre que tiene ante sí y por detrás de sí un horizonte de milenios, es decir, en tanto heredero como el más noble de todos los antiguos nobles y, al mismo tiempo, como el primero de una nueva nobleza, semejante circunstancia tiene que producir una felicidad hasta ahora

no conocida por el hombre. Tal sentimiento repentino se llama Humanidad» (5, 259).

El ensayo por alcanzar una ciencia histórica de la vida y del universo que, sobrepasando al hombre llegue a lo infinito, le puede proporcionar a esa ciencia, de modo pasajero, cierto valor. «En la aspiración por conocer todo lo que la Historia nos transmite acerca de lo ya acaecido y que, por primera vez, ha roto los viejos muros existentes entre el hombre y el animal, entre la moral y la física», se debe reconocer «una aspiración a la genialidad de la humanidad, considerada en el todo. La Historia, plenamente pensada, sería una autoconciencia cósmica» (3,103).

Frente a todas las revelaciones de Nietzsche relativas a los efectos ruinosos de una conciencia de la Historia, que se aísla en sí misma; frente a la actitud por la cual el pretérito parecería ser, según él, solo una cadena, en el núcleo de la exigencia nietzscheana se halla, sin embargo, la apasionada adhesión al acontecer histórico. Con verdadero espanto, habla de la posibilidad de una pérdida o corrupción del pasado. «¿No tenéis piedad del pasado? ¿No veis cómo está abandonado, dependiendo de la gracia, del espíritu y de la equidad de cada generación? ¿Acaso no podría llegar, a cada instante, un gran monstruo que nos forzara a desconocerlo por completo y que haría que nuestros oídos fuesen sordos para el pretérito o que pondría un látigo en nuestras manos para que lo maltratásemos?» (12, 193). «Zarathustra no quiere perder nada del pasado de la humanidad. Arrojar todo a la fundición» (14, 217).

Para Nietzsche, la profundidad de la apropiación del pasado constituye la fuente peculiar del futuro. «Fertilizar el pasado y engendrar el porvenir: que ello sea, para mí, el presente» (12, 253).

LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

Mientras que el pasado todavía está oculto y espera, por así decirlo, el despertar de sus posibilidades supremas, el presente, en cambio, significa la pretensión de aprehender lo que está en el tiempo. El pensamiento de Nietzsche, referido al pasado, así como su imaginación del futuro, parten de la conciencia que tenía del presente. Pregunta acerca de lo que acontece ahora.

La imagen del tiempo

Desde temprano, la imagen del tiempo se ofrecía a Nietzsche con espantosa figura. Veía los síntomas de un exterminio de la cultura. «Las aguas de la religión fluyen, dejando por detrás de ellas pantanos y estanques; las naciones se vuelven a separar en campos por completo hostiles. Las ciencias se dispersan y diluyen toda convicción sólida. Todo está al servicio de la barbarie que se aproxima. Existen ciertas fuerzas, fuerzas formidables; pero salvajes, primitivas y absolutamente implacables. Casi todo está ahora determinado, sobre la Tierra, por las fuerzas más groseras y malignas: por el egoísmo de los gananciosos y por la tiranía militar». La Existencia del hombre actual muestra «una indecible pobreza y agotamiento, a pesar de la inenarrable y abigarrada variedad que hemos tomado de las culturas anteriores». La cultura subjetiva del hombre está reemplazada por el saber de la formación culta. En su interior domina «una gris impotencia, una discordia que roe, cierto tedio laboriosísimo y una vergonzosa miseria» (1, 310 *sq.*; 402 *sq.*; 527 *sq.*; 533 *sq.*). «Nada se sostiene sobre bases firmes y una dura fe. Todo es liso y peligroso en nuestro camino, y la capa de hielo que todavía nos soporta se ha vuelto demasiado delgada. Muy pronto, nadie podrá ir donde todavía vamos nosotros» (15, 188).

Nietzsche también puede decir algo en favor del presente aunque, al final, casi siempre aparecen escrúpulos. «En la aclaración del mundo, por la naturaleza y por la historia humana, hemos sobrepasado a los griegos: nuestros conocimientos son mucho más vastos y nuestros juicios más medidos y justos. También se ha

expandido una humanidad más dulce. El hecho de que nosotros prefiramos querer vivir en esta época, más que en otra, es mérito, en lo esencial, de la ciencia; y, por cierto, para ninguna generación ha habido tal suma de goces nobles como para la nuestra. Sin embargo, se vive bien al lado de toda esa “libertad”, solo cuando se quiere concebir y no tomar parte activa: tal es el gancho moderno. De ese modo, nace el riesgo que el saber se vengue de nosotros, así como, en la Edad Media, el no-saber se vengó de nosotros» (10, 408).

La búsqueda de una fundamentación más exacta del origen que da nacimiento a las formidables variaciones del mundo, encuentra, en primer lugar, fenómenos palpables. La máquina constituye un destino. Modifica el mundo en que vivimos. Nos llegan a ser indiferentes los objetos con los cuales tenemos trato. En efecto: la máquina es «impersonal; le quita orgullo a la pieza que trabaja, sustrayéndole lo que pueda tener de bueno o de defectuoso desde el punto de vista individual. Por tanto, le arrebata el poco de humanidad que pudiese tener». Antes, los objetos de la casa y el vestido «simbolizaban una estimación recíproca y cierta correspondencia personal, mientras que ahora parecemos vivir en medio de una esclavitud anónima e impersonal» (3, 350). Además, las máquinas modifican al hombre, por el modo de trabajar que ellas le imponen. La máquina «no incita a elevarse. Produce actividad y uniformidad» (3, 318). Incluso, conmueve la vida de la comunidad. «Ofrece el ejemplo de la organización de los partidos y de la conducción de la guerra. En cambio, no enseña el autodominio individual: convierte a la masa en una máquina y a cada individuo en instrumento para un fin» (3, 317). Nietzsche resume la situación con estos términos: «La prensa, la máquina, el ferrocarril y el telégrafo son premisas, cuya conclusión —que llegará dentro de mil años— nadie se ha atrevido a sacar» (3, 340).

Con posterioridad, Nietzsche caracterizó a su época por las masas. «El hoy pertenece a la plebe» (6, 429). «El peligro de la época está en la grandiosa medianía» (14, 204). Ella no se puede apropiar del

saber tradicional. «La débil complejidad de la vida moderna» (1, 503) extingue al hombre. El estrépito de lo presente, nada deja crecer. Todo habla; pero todo se oye sin atención. «Todo cae en el agua; ya nada desciende a las profundas fuentes». «Todo se diluye»; «todo se divulga» (6, 271-272).

Para evitar el sentimiento de vacío, producido por el tedio, la gente se precipita a la embriaguez. «De ese modo, el tiempo presente es el más inventivo de todos, en lo que se refiere al hallazgo de medios para embriagar. Conocemos la embriaguez como música, como ciega adoración a hombres y a acontecimientos individuales; conocemos la embriaguez de lo trágico, es decir, de la crueldad relativa al perecer; conocemos el trabajo irreflexivo» (14, 207). Y «la mística de la fe en la nada y el sacrificio a esa fe» (14, 209), solo constituyen modos diferentes de la embriaguez.

En todos, como carácter esencial, está el hecho de que el mundo, desprovisto de sustancia, inclina a que el hombre cumpla lo concreto de la existencia al modo de un actor, a que se entusiasme con la representación, como si fuese algo auténtico. El hecho de que, en lugar de vivir, cada uno lleve, en forma creciente, la existencia de un actor, es esencial (15, 193 *sq.*; 8, 35 *sq.*1; 5, 199).

Tales alarmantes caracterizaciones de la época solo reciben profundidad y unidad a partir de una concepción fundamental, que constituye la respuesta peculiar de Nietzsche a la cuestión acerca de lo que hoy acontece, es decir, a que, en la actualidad, «todo vacila y la Tierra tiembla» (6, 439). La falta de creencia se ha vuelto real. El hecho fundamental de la época se comienza a manifestar:

«Dios ha muerto»

Tal visión, que domina toda la obra ulterior de Nietzsche, se anuncia tempranamente, ya en 1872. «O morimos en esta religión, o la religión en nosotros. Creo en la palabra de los germanos primitivos: todos los dioses tienen que morir» (9, 128). Y en aquel entonces,

decía de la propia época: «La voluntad moribunda (el dios muriente) se desmenuza en las individualidades. Siempre aspira a la unidad perdida: su *telos* cada vez está más desintegrado» (9, 77). A fines del año setenta dice: «se susurra la pérdida de la fe,y la cesación del temor, de la autoridad y de la confianza continúa». Solo resta «el vivir en el instante, según los fines más groseros» (11, 374). El pensamiento de la muerte de Dios retorna en concepciones renovadas. Así, por ejemplo, Nietzsche lo expresa en la parodia por la cual los hombres aparecen como prisioneros y Jesús como hijo del carcelero. Este acaba de morir, y su hijo dice: «Libraré a todos cuantos crean en mí: esto es tan cierto como que mi padre vive todavía» (3, 247). Más tarde, Nietzsche expresa su pasión, de modo directo, por la caracterización del «loco» (5, 163 *sq.*). En medio del claro mediodía, el loco busca a Dios con una linterna, a través del mercado. Entre las risas de la gente, exclama: «¿Dónde está Dios?, os lo diré. Lo hemos matado, vosotros y yo. Pero ¿cómo pudimos hacer semejante cosa? ¿Cómo podríamos bebernos el mar, hasta vaciarlo?. ¿Hacia dónde nos movemos?. ¿Acaso no erramos, como a través de una noche infinita?. ¿Cómo nos consolaremos, nosotros, asesinos entre asesinos? ¿La grandiosidad de tal acción no será demasiado grande para nosotros? ¿No tendríamos que endiosarnos nosotros mismos, para aparecer como dignos de semejante grandiosa acción? Jamás hubo hombre tan grande, y quien naciese después de nosotros, en virtud de esa acción, pertenecerá a una historia más elevada que toda la historia hasta ahora transcurrida». Cuando todos callaron y lo miraron extrañados, arrojó la linterna al suelo: «Vendré muy prontotodavía no llegó para mí el tiempo justo. Este acontecimiento enorme aún no ha llegado a los oídos de los hombres, todavía está en camino. Tal acción está más lejos de vosotros que la estrella más lejana y, sin embargo, los hombres la cometieron».

Nietzsche no dice: no hay dios alguno; tampoco afirma: no creo en Dios, sino: Dios ha muerto. De esa manera, piensa ofrecer el

resultado de la realidad contemporánea, observando con clarividencia la época y su propio ser.

A la pregunta ¿por qué Dios ha muerto? la responde con imágenes. «Dios murió por compasión a los hombres» (6, 130). Pero «cuando los dioses mueren, mueren muchas clases de muertes» (6, 379). ¿Por qué Dios fue asesinado? «Veía la profundidad y los abismos del hombre, todas sus ocultas vergüenzas y fealdades. Su compasión desconocía el pudor… El hombre no soportó que viviese un testigo semejante» (6, 387).

El origen del nihilismo europeo

La pregunta que interroga por qué Dios ha muerto, respondida por caminos simbólicos, alcanza, en tanto cuestión, la forma no-simbólica, propia de una investigación relativa al origen histórico del nihilismo actual. Nietzsche cree reconocerlo en el cristianismo, en cuya muy determinada interpretación del mundo —a saber, en la aclaración moral— se encubre la fuente del nihilismo (15, 141). En efecto, al fin llega «el sentido de la veracidad —altamente desarrollado por el cristianismo—; el asco por la falsedad y por la mentira de la interpretación cristiana del mundo». El cristianismo ha creado un mundo ficticio, cuya no-verdad acaba por ser reconocida a partir del impulso hacia la veracidad, que el cristianismo mismo produjo, y, por cierto, de tal modo, que ahora ya no queda nada. En efecto, puesto que, en la existencia cristiana, toda firmeza y valor residía en lo fingido, en el instante en que esa ficción fue reconocida, la vida se hundió en una nada. El hombre jamás la había experimentado con semejante intensidad. Ahora llega el tiempo «en que tenemos que pagar el hecho de haber sido cristianos a lo largo de dos milenios. Hemos perdido el peso que nos permitía vivir. Durante algún tiempo estamos sin saber qué hacer… Ahora, todo es por completo falso» (15, 160 *sq.*).

La situación en que tal nihilismo ha nacido se puede caracterizar, según Nietzsche, lógicamente, mediante el error de haberse pretendido hacer valer, de modo absoluto y para el mundo, categorías tales como la del sentido y la de la totalidad. Si, falsamente, supongo que en el mundo tiene que haber un sentido que incluye todo acontecer, puesto que ningún hombre honrado podría encontrarlo, aparecerá el vacío de un terrible desengaño, el tormento de lo «en vano». «Aquel sentido… el orden moral del mundo, podrá alguna vez haber sido, así como el acrecentamiento del amor, o de la aproximación a un estado de felicidad general o, incluso, del deslizarse hacia el estado general de la nada. Una meta, siempre será un sentido. Lo común a todas esas representaciones está en que se debe alcanzar algo mediante el proceso mismo. Y ahora entendemos que, con el devenir, nada se alcanza y nada fue alcanzado». El «desengaño ante la presunta meta del devenir», llega a ser «causa del nihilismo». Además, este ingresa «cuando en todo acontecer se supone una totalidad, una organización» y cuando se cree en el «profundo sentimiento de una conexión y dependencia», «El bien de lo general exige la entrega del individuo», y entonces se manifiesta que «no existe tal entidad general». En efecto, finalmente, vuelve a aparecer la nada, en la forma de una pérdida de todos los valores. «En el fondo, el hombre ha perdido la fe en su propio valor, al no producir —como esa creencia lo posibilitaría— un todo infinitamente valioso» (15, 148-150).

Si se dan esas dos concepciones —con el devenir nada se alcanza; en el devenir no impera ninguna grandiosa unidad— quedará, sin embargo, un último subterfugio de tal desengaño, a saber: «condenar todo el mundo del devenir, por ser engañoso, e inventar un mundo que reside más allá del mismo, entendido como mundo verdadero». Tal es, según Nietzsche, la grandiosa ficción platónico-cristiana, la cual, en su derrumbe, produjo el abismático nihilismo. Se «advierte que la realidad del devenir es la única realidad; se prohíbe, por toda clase de caminos clandestinos, los submundos y

las falsas divinidades; pero no se soporta este mundo, al que sin embargo no se quiere negar» (15, 150). Luego, el nihilismo nace de la oposición entre un mundo trascendente que, en tanto valioso y digno de veneración, solo es imaginado, y el mundo tal como es realmente. Y puesto que nosotros mismos somos reales, ese último mundo ha determinado, de modo decisivo, la conciencia del ser. Ante el descubrimiento de la ficción surge la siguiente alternativa: «O suprimís vuestra veneración, u os suprimís a vosotros mismos» (5, 280). Es decir, o se abandona el fingido «mundo verdadero», por ser ficticio, en cuyo caso se derriba todo lo que tenía valor, o se abandona la realidad que yo soy de hecho, y, en ese caso, no puedo vivir. Por tanto, en semejante situación, cualquiera sea el camino elegido, el nihilismo se presentará, en ambos casos, como negación de los valores o como negación de la vida. «El hombre capaz de juzgar que el mundo tal como es no debiera ser, es un nihilista, tanto como quien juzgue que el mundo tal como debiera ser no existe. Según esas afirmaciones, la existencia no tiene sentido alguno» (16, 84).

Mediante su interpretación de la concepción del mundo platonico-cristiana, revelada lógicamente como la cosmovisión que convierte en absolutas las formas categoriales —«la fe en las categorías de la razón es la causa del nihilismo» (15, 151)—, Nietzsche pretende concebir el nihilismo moderno desde el punto de vista histórico. Pero su época todavía no tenía conciencia de lo que acontecía en ella; menos aún, concebía el origen de su situación. Nietzsche vive sobrecogido por el espanto de ver algo que nadie veía, de saber aquello por lo cual hombre alguno se preocupaba. El acontecimiento «es demasiado grandioso como para que su conocimiento lo haga tomar en serio; con mayor razón como para que muchos se den cuenta de lo que, en sentido propio, ha tenido lugar y como para que adviertan todo lo que se derrumbará después que esa fe se haya sepultado; porque todo ello estaba construido sobre semejante creencia» (5, 217 *sq.*).

El sentido de las tesis de Nietzsche

El sentido de las tesis fundamentales de Nietzsche acerca del origen del nihilismo, de «Dios ha muerto» y del movimiento del hombre dentro de un proceso de transformación todavía no concluido —por esa experiencia, propia de la época, Nietzsche no pudo concebir lo que él mismo era— son de inquietante profundidad. Le quitan todo fundamento a la tranquilidad mundana: dichas tesis exigen una seriedad existencia! irresistible. Pero, de acuerdo con el modo según el cual se las concibe, reciben sentido radicalmente diferente. Ellas no alcanzarán a quien se deje arrastrar estéticamente por la grandiosidad dramática con que están presentadas. Quien, a partir de esas afirmaciones, deduzca la proposición, fija y firme, de que Dios no existe, se hundirá en un ateísmo trivial, jamás pensado por Nietzsche. La cuestión crítica solo se origina cuando se trata de establecer qué significa, en sentido propio, semejante tesis.

No puede expresar un saber del curso total de las cosas humanas, y, con ello, de la crisis actual. En efecto, las afirmaciones sobre el todo, propias de una filosofía de la historia, las cuales permitirían un saber del curso del mundo — principio que, como siendo obvio, domina el pensar histórico del hombre, desde San Agustín a Hegel — no rigen en la marcha del pensar nietzscheano.

Nietzsche rechaza la totalidad de un proceso universal, tal como lo pensaban los mencionados filósofos y sus sucesores. De acuerdo con ese modo de pensar, que veía en el poder de la historia el dedo de Dios, ellos concebían y justificaban la propia época, como siendo el resultado de ese proceso universal. Nietzsche rechaza semejante concepción con desdén (1, 353 *sq.*). Le opone las siguientes proposiciones: «la humanidad no tiene meta alguna en el todo» (2, 51); «el hombre, como género, no está en progreso» (16, 147).

Si se quiere hablar de una meta, habría que decir que «la de la humanidad» no se halla «en el término, sino en sus ejemplares supremos» (1, 364). «La humanidad no tiene otras metas, fuera de los grandes hombres y de las grandes obras» (11, 142). Pero las

formas más elevadas del hombre solo son alcanzadas por casos felices, y perecen con mayor facilidad (16, 148).

En la historia no hay, en modo alguno, una línea de sentido unívoco, ni tampoco progreso o retroceso, sino ambos movimientos. El mejor futuro es también un futuro peor. «Es un engaño de la imaginación creer que un nuevo grado superior de la humanidad reunirá en sí todas las ventajas de los grados anteriores» (2, 226). «Quizá la producción del genio solo está reservada a un espacio de tiempo limitado de la humanidad. Esta llega, tal vez, a la mitad de su camino, hallándose más próxima a su propia meta que a su término final» (2, 221). «Por muy alto que sea el desarrollo de la humanidad, quizá al término final esté en un puesto más bajo que al comienzo» (4, 52).

La concepción de un proceso universal y de una historia de la humanidad, entendida como un sentido que se cumple en sí mismo, llevaría, por así decirlo, a la paz, pues se estaría dentro del todo de la humanidad, es decir, en el momento en que esta se eleva a su origen divino o a su meta histórica final. Nietzsche se opone a semejante paz. «Nuevo sentimiento fundamental: nuestra caducidad definitiva. ¿Por qué debiera haber una excepción, para una estrellita cualquiera, con respecto al eterno espectáculo (del devenir)?» (4, 52).

Pero tampoco puede subsistir el aspecto total, existente para ese sentimiento fundamental, porque se le atribuiría algo al todo, como si semejante todo tuviese validez absoluta. Si el todo es negado por el origen y la meta de la historia, podrá nacer un sentimiento destructor, que Nietzsche formula como mera posibilidad. «Pero sentirse, en tanto humanidad (y no solo como individuo) prodigado, como vemos que la naturaleza prodiga las flores aisladas, constituye un sentimiento que sobrepasa todo sentimiento» (2, 51). Si alguien, en este sentido, llegase a tener en sí una conciencia total de la humanidad, se destrozaría, al blasfemar contra la existencia dada. «Si sabemos qué ha pasado alguna vez con la humanidad, la falta

de metas de la misma se expresará en toda aspiración humana» (10, 493).

Finalmente, Nietzsche estuvo obligado a combatir ese y todo otro saber referido al todo del proceso. Sabe que siempre estamos dentro de dicho proceso, y no fuera o por encima del mismo: no lo podemos abarcar con la mirada (cfr. el capítulo sobre la interpretación nietzscheana del mundo). Nietzsche no ha pensado en un conocimiento definitivo de la época, el cual nos sometería, por tratarse de un saber universalmente válido; ni siquiera ha pensado en ello con su proposición, tan plena de significaciones, «Dios ha muerto», a pesar de la forma apodíctica elegida en este como en otros muchos casos. Se simplificaría el sentido de la tesis si se la admitiese como una verdad afirmada. En lugar de la suprema exigencia impuesta al hombre por Nietzsche, resultaría una superficialidad rayana en la trivialidad, propia de un estar al tanto de la cuestión. Antes bien, la anterior afirmación significa la tensión de la posibilidad de que sea así; pero entonces, como llamado de la última hora, será la conciencia de la indecisión con respecto de aquello a que se apunta. Por semejante afirmación, la realidad de su contenido podrá ser producida por quienes crean dogmáticamente en ella (Nietzsche sería el tentador que sugiere el nihilismo y arrastra hacia el mismo; pero estaría de acuerdo, y diría que es característico de esa especie de hombres el sucumbir a la tentación). O bien, por la supremacía de lo pretérito, comenzaría, mediante esa afirmación, una nueva y más alta realidad del hombre, en el sentido del pensamiento de Nietzsche, que tiende a enaltecer a los hombres. O también la mencionada afirmación puede llegar a despertar, haciéndolo aún más decisivo, aquello que la contradice, con el fin de que se llegue a la certeza de que Dios no está muerto.

Pero no puede haber duda alguna acerca del modo en que esos pensamiento viven en Nietzsche. Para él nada constituye un saber, sino que todo permanece en tensión extraordinaria, originada en su propio ser. Desde temprano lo sabía. «Quien ataca a su época, solo se puede atacar a sí mismo: ¿qué podría ver, si no se viese a sí

mismo?» (11, 135). Y, más tarde, se admira. «Desde hace muy poco tiempo, me he dado cuenta de que, hasta ahora, he sido nihilista, desde la raíz. La energía y el radicalismo con que yo avanzaba como nihilista, me engañaron acerca de ese hecho fundamental» (15, 158). Sin embargo, en ninguna época Nietzsche fue un nihilista absoluto: ya el *pathos* del nihilismo no es, él mismo, nihilismo (el *pathos* es «la inconsecuencia de los nihilistas») (16, 84). Además, de la visión del hecho de que «Dios ha muerto» nace, para él, una constante tarea.

Dicha tarea es, por lo menos, la de combatir contra lo que ya no es, pero que todavía parece ser e, incluso, dominar el mundo: trátase de la tarea de una negación activa. En efecto: Dios puede estar muerto; pero su sombra, seguir viviendo. «De acuerdo con la índole de los hombres, quizá por milenios haya cavernas en las que se muestre su sombra. Y nosotros, nosotros tenemos que vencerla» (5, 147). Pero ese propósito no es, para Nietzsche, obvio, ni constituye una acción fácil. Lo compara con el último sacrificio realizado en la escala de la crueldad religiosa. Antes se sacrificaban hombres al dios de los hombres; luego, se le sacrificaron los instintos más fuertes. Pero ahora «Dios se sacrifica a la nada: he aquí el misterio paradójico de la última crueldad, reservada a una generación que justamente ahora se inicia» (7, 79). En esa circunstancia reside la radical voluntad de ser, en sentido propio. Es como si quisiera decir: finalmente, la divinidad se tiene que cuidar a sí misma. Ella misma debe hablar: si no lo hace, también tendremos que vencer a su sombra.

Puesto que Nietzsche no quiere que la nada rija como instancia última, 3 aparece, positivamente, como superador del nihilismo. Interpreta toda su ulterior filosofía como el movimiento que se opone al nihilismo. Tal cosa ocurre con su «gran política», con su «interpretación del mundo» y con su doctrina del «eterno retorno».

Quienes no se dejen engañar por lo que se ofrece en primer plano, advertirán que, en todo el pensamiento de Nietzsche, está presente

una afirmación que sobrepasa la negación. Toda problematización pugna, en él, por llegar al origen, a lo auténtico, al fundamento. Si la afirmación no logra expresión positiva, siempre habrá, sin embargo, en ese pensar, un acorde afirmativo, aun en las críticas más radicales y más destructivas que haya dirigido a la época.

IV — LA GRAN POLÍTICA

SENTIDO DE LA GRAN POLÍTICA

La nostalgia que Nietzsche siente por el hombre auténtico, lo obliga a despreciar cada una de las formas reales en que este se presenta. El saber de la verdad les quita a los hombres, según él, toda consistencia. Al contemplar la época, ve en ella una decadencia histórico universal. Nietzsche está impulsado hacia adelante por negaciones que no se detienen en parte alguna: es como si un destino lo hubiese invadido. No quiere voluntariamente semejantes negaciones, sino que busca de continuo algo positivo, a partir de la situación que nace de ellas. Pero lo afirmativo no está en la imagen concreta del hombre propiamente dicho, es decir, del hombre que debe llegar a ser. Tampoco lo positivo consiste en la formulación de indicaciones para el logro de un mejoramiento de la época, ni en el establecimiento de alguna verdad nueva y subsistente. Según Nietzsche, lo positivo debe tener una forma diferente de la de los reformadores. Puesto que, por su imparcialidad, no se espanta ante nada, abandona toda obligación hasta entonces estimada como obvia, sea religiosa, moral, filosófica, científica o política, con el fin de llegar al origen último de las posibilidades humanas. Para alcanzar ese punto, elaboró su «gran política», su metafísica de la «voluntad de poder» y su mística del «eterno retorno». A los pensadores anteriores a Nietzsche siempre les quedaba un marco, dentro del cual introducían sus novedades a modo de ensayo. Siempre había, pues, un mundo ajeno a la conciencia, no como un

todo, sino por los contenidos, dominios y tareas particulares. Ahora es como si se tuviese que comenzar desde el principio. Por eso, la voluntad nietzscheana de lo positivo está caracterizada por la inaprehensibilidad total de algo que todavía no ha sido jamás; pero cuando la afirmación es dicha rápidamente, puede ser entendida de modo erróneo, como si se tratara de alguna positividad en particular.

La «gran política» de Nietzsche surge del cuidado único, y no esporádico —puesto que atraviesa el todo de su ser— por el futuro y la jerarquía del hombre. Que este crezca y alcance sus posibilidades supremas: he aquí el punto del que Nietzsche deriva los criterios de su pensamiento político, que sigue tres caminos:

> 1. Nietzsche aclara la realidad política (el Estado, la guerra y la paz, la situación actual de la democracia europea). No lo hace con el fin de lograr la base última de un saber de validez definitiva, sino para cumplir estimaciones que parten de las exigencias trascendentes del ser posible del hombre. Las efectividades, aclaradas por el saber, se mantendrán o se aniquilarán por valores tan decisivos en su origen como indeterminados, conceptualmente, en su extensión.
>
> 2. La gran política de Nietzsche se realiza, constantemente, en la imaginación del futuro, no para experimentar lo que en realidad acontecerá —eso ningún hombre lo puede saber— sino para tener ante los ojos, de un modo activo, las posibilidades de lo venidero. Se trata del futuro, es decir, de algo que no se puede contemplar, como si ya estuviese fijado, sino que se lo debe producir. Tal futuro, políticamente activo, todavía es por completo indeciso. De allí que Nietzsche diga: «amo la incerteza del futuro» (5, 217). Pero la visión de las posibilidades futuras determina el querer actual y, por cierto, de un modo tanto más esencial, por cuanto el todo de las posibilidades es eficaz en amplísima extensión: «os quiero enseñar a flotar conmigo, por remotos futuros» (12, 253). A partir del *médium* de las posibilidades, el futuro actúa, como aquello que queremos, sobre nuestro ahora (14, 74). En efecto: «lo futuro es condición tanto del presente como del pasado. Lo que debe ser, tiene que llegar a ser, siendo el fundamento de lo que es» (12, 239).

Sin embargo, en virtud de la multilateralidad de lo posible, la línea única del acontecer futuro y real tiene que ser invisible. La unidad de una visión del futuro debe quedar excluida para Nietzsche, en la misma medida en que debe quedarlo el programa de un futuro de validez definitiva. Por eso, la idea de Nietzsche acerca del futuro, a pesar de su plasticidad en lo singular, desengañará al lector que advierta cómo todo lo dicho por él se destruye en contradicciones y en diversidades — si es que esperaba alguna verdad unívoca y expresable, a la cual poder atenerse. En lugar de saber cómo lo porvenir llega a ser, sobrepasando la claridad de algunas posibilidades del futuro —imaginadas de modo determinado— Nietzsche quiere «inventar el mito del futuro» (12, 400).

Mediante la invención del futuro, la «gran política» llega a ser la conciencia decisiva del instante actual del hombre. De ese modo, el presente se entiende, incesantemente, a partir de perspectivas más amplias, pues nace una peculiar clarividencia para la época. Ella produce un gran cuidado en Nietzsche y una exigencia tal que nunca, hasta entonces, había existido. El instante presente es, para él, único. Todo anuncia que «la totalidad de nuestra cultura europea se encamina a una catástrofe, como arrastrada por una corriente que quiere llegar a su término, sin reflexionar más» (15, 137).

3. En esa situación extrema se necesita, para conjurar el peligro, algo también extremo. Se debe estimular lo nuevo a partir del fundamento del ser humano, y la novedad debe dominar por encima de la decadencia de milenios. Pero todavía no ocurre nada. «¿Qué esperamos, pues? ¿Acaso no hay un gran ruido de heraldos y de trompetas? Hay una calma que ahoga: escuchamos desde hace demasiado tiempo» (13, 362). Todo está preparado para la completa transformación: «solo faltan los grandes hombres convincentes» (11, 372). Nietzsche los imagina en la grandiosidad de un desierto espantoso. Ellos deberán cumplir la tarea de la gran política. ¿Qué han de hacer en este instante? Son los llamados a transformar, radicalmente, los valores de todos los valores y, con ellos, serán «legisladores».

Pero, aunque el origen de la gran política se halle en la transmutación de los valores, cumplida a partir de una visión capaz de abarcar el todo del futuro humano. Nietzsche no querrá, sin embargo, comenzar de nuevo, como desde la nada, por un rompimiento con todo acontecer. En su intento por independizarse de la Historia tradicional, no quiere perder el acontecer histórico, al cual, justamente, se trata de superar. La posibilidad del nuevo origen reside, para Nietzsche, en la amplitud de las facultades de captar, de igual modo, el futuro y el pasado. En este sentido dice: «¿De dónde he tomado el derecho de establecer mis propios valores? De los derechos de todos los antiguos valores y de las limitaciones de los mismos» (12, 281).

La política de Nietzsche —no la pequeña política originada en la situación particular de algún Estado, ni tampoco la más próxima, propia del obrar político que produce efectos concretos e instantáneos— tiene una génesis que precede a todo obrar determinado. A semejante origen, Nietzsche lo llama «crear». La posibilidad de concebir el pensar político de Nietzsche tiene que ser, en este caso, de tal índole que se pueda desprender de la visión del origen creador, dentro de un movimiento contrario a toda subsistencia y que, por tanto, solo existe, concretamente, en un futuro indeterminado. El legislador capaz de crear fundará esa posibilidad.

Seguiremos los tres mencionados caminos de Nietzsche, entremezclados entre sí; es decir: su intuición clarificadora de la realidad política, sus visiones del futuro posible y supuesto dentro de la tarea de la gran política. Pero antes debemos mostrar, indirectamente, una característica que, por contraste, aclara la esencia del pensamiento político de Nietzsche.

Lo que Nietzsche llama «gran política» solo constituyó un problema para él después que se produjeron sus separaciones. Durante la juventud, en lugar de pensar políticamente, vivía con la esperanza activa de renovar la cultura alemana por medio del arte de Wagner..

Luego soñó con la fundación de un claustro laico, es decir, con una orden basada en el conocimiento que, en lugar de pretender la variación del mundo, aspirase a una concepción del ser. Ese sueño nació, justamente, del alejamiento de la política: «a fin de cuentas, ¿de qué se ocuparía el noble, si cada día aumenta la apariencia de que sería indecente dedicarse a la política?» (4, 194). Solo a partir de su falta de mundo, de la soledad, meditando sobre el todo de la existencia, dentro del más amplio horizonte de la época actual y del más remoto futuro, Nietzsche se propuso, por fin, una meta: de la imagen que proporciona la situación mundial, la «gran política» debe decidir acerca de la propia época y responder a la cuestión sobre lo que sucederá, a partir del hombre. Nietzsche cree divisar las tareas de semejante política: son de «tal altura que, hasta ahora, ha faltado un concepto de ella». En efecto, «cuando la verdad entre en lucha con las mentiras milenarias, tendremos conmociones de una índole tal como jamás fueron soñadas. El concepto de política ha comenzado, por entero, con una guerra espiritual. Solo a partir de mí existe sobre la Tierra una gran política» (15, 117).

Para destacar su pensamiento político del modo dominante en el mundo de la política de aquellos días, después del triunfo logrado en 1870-71 —y que era el éxito de una satisfacción burguesa, dispuesta a darle falsa importancia al suceso instantáneo, justificando, de continuo, el poder efectivo como tal— Nietzsche se llama, a sí mismo, el último alemán antipolítico" (15, 13). Se burla de «los doctos que se hacen políticos», porque «habitualmente les toca en suerte la obligación de desempeñar el papel cómico de la buena conciencia moral de determinada política» (2, 343). Y acerca de la filosofía, emite el siguiente juicio: «Toda filosofía que cree desplazado o, incluso, resuelto el problema de la existencia mediante algún acontecimiento político, es una filosofía en broma y enrevesada» (1, 420).

Si comparamos a Nietzsche con otros pensadores políticos, advertiremos que todos tienen en común, en oposición a él, una concepción precisa y limitada de lo político. Lo más frecuentemente,

la política ha estado englobada por Dios o por la trascendencia, o se refería a alguna realidad singular y específica del hombre. El pensamiento político puede, por ejemplo (en Hegel), cumplirse en el proyecto de totalidades subsistentes y cambiantes. Como todo sistemático, dicho pensamiento expresa entonces la autoconciencia de una realidad efectiva: el pensar político es, en particular, justificación y rechazo y está colmada por la conciencia sustancial de lo englobante que es. O (como en Maquiavelo) la concepción política se puede desplegar ante la mirada sobre la base de realidades particulares y del significado que ellas tienen para las propias legalidades del poder. Entonces se desarrollan tipos de situaciones y de reglas de conducta, sea en el sentido de una técnica política, sea por apelación inmediata al obrar que nace de la voluntad de poder, de la presencia de espíritu y de la valentía. Pero ese obrar no es racionalizable ni tiene, por tanto, validez definitiva. Nietzsche no sigue ninguno de esos dos caminos: no produce, como Hegel, un todo constructivo, ni proporciona como Maquiavelo, una política práctica. Piensa, en cambio, a partir del cuidado por el ser humano, cuidado que todo lo abarca y rodea (*all umgreifende*), sin estar todavía, o desde ya, en posesión de una sustancia englobante (*umgreifenden*). Imagina el origen decisivo del acontecer político sin profundizar metódicamente en las realidades concretas y singulares del hacer político, tal como este es visible todos los días en la lucha de los poderes y de los hombres. Quiere producir un movimiento que despierte los últimos fundamentos del ser humano. Mediante su pensamiento puede arrastrar, en ese movimiento, a los hombres que lo oyen y comprenden, sin necesidad de que su contenido esté destinado desde un punto de vista estatal, popular o sociológico. Antes bien, el contenido que determina todos los juicios de Nietzsche es una amplia actitud referida al todo del ser. Ya no solo es política, sino filosofía: a partir de ella se puede investigar —guiado por la sola idea conductora de la defensa y del acrecentamiento del ser humano— lo opuesto y lo contradictorio del reino de lo posible, sin necesidad de un principio racional. Por eso

comparado con las grandes construcciones tradicionales de la ciencia del Estado y de la filosofía de la historia, el pensamiento político de Nietzsche tiene que estar privado de una deducción coherente y de una conceptualización realizada y determinada. Evoca, sin embargo, cierta atmósfera uniforme, a pesar de que su contenido se sustraiga a toda afirmación unívoca. Tal pensamiento puede, como una tempestad, barrer con el alma; pero si debiese ser aclarado y tuviese que alcanzar validez definitiva mediante la forma y el concepto, dicho pensamiento sería incaptable. En cuanto el pensar político de Nietzsche quiere producir semejante atmósfera, evita todo lo que podría tener apariencia doctrinal. Investiga con la misma vehemencia, las posibilidades más complejas, sin reunirías en una meta de sentido unívoco. La conceptuación no pretende expresar una verdad capaz de ser subsistente. Parece entregarse a las manos de una voluntad de pensar dominante, que a nada se atiene, como si fuese el medio para alcanzar ilimitada flexibilidad. Con ello las formulaciones llegan al máximo de fuerza palpitante y sugestiva. Solo se podrá apropiar de semejante pensamiento quien acepte, a la vez, la fuerza de expresión y la capacidad de transformación que lo caracterizan.

Puesto que es imposible convertir la política de Nietzsche en un sistema racional —salvo que se destruyera la peculiaridad de un pensar que, voluntariamente, sigue una precisa dirección viviente y no conceptual—, ella solo podrá ser sentida en la búsqueda de las oposiciones que en ella se encuentran.

LA INTUICIÓN NIETZSCHEANA DE LA REALIDAD POLÍTICA

Las ideas de Nietzsche se refieren a las necesidades originarías y permanentes de las relaciones humanas y, en particular, al Estado, a la guerra y a la paz. Además, tienen relación con las condiciones

políticas actuales: con la democracia europea. Al pensamiento nietzscheano no le es esencial la precisión concreta del contenido singular, sino la grandiosa intuición como tal. A partir de ella, surgirá la dirección de la gran política.

Las necesidades originarias de todas las relaciones humanas

Los límites de la existencia humana, en los cuales y por los cuales ella es, están en la necesidad de una instancia soberana de gobierno, es decir, en el Estado, y en la constante posibilidad de la guerra y la paz. Nietzsche raras veces habla de la significación del Estado y de la guerra, vistos en su configuración y transformación específicamente históricas, así como también solo se refiere por excepción a la decisiva eficacia que esos acontecimientos ejercen en las constelaciones de la historia. Antes bien, al filosofar, tuvo ante los ojos la situación límite general del hombre.

El Estado. El origen del Estado y su constante realidad se encuentran, para Nietzsche, en un poder que aniquila, anexiona y esclaviza a las masas. Pero, sin ese poder, no hay sociedad humana alguna, ni tampoco individuos creadores. «Solo las pinzas de acero del Estado comprimen, en las grandes masas, a los unos contra los otros, de tal modo que aquella separación de la sociedad con su construcción piramidal, se tiene que producir por sí misma» (9, 154). Por eso, el Estado se apoya en una necesidad del ser humano que, desde dentro, actúa de modo apremiante. Luego, a pesar de la potencia estatal, capaz de quebrar la vida, el Estado es aceptado como un alto bien. Por esa razón, toda historia no solo enseña «lo poco que los sometidos se ocupan del horrible origen del Estado», sino que también se muestra en ella el abandono entusiasta al mismo, cuando «los corazones se abren involuntariamente a la magia del Estado naciente, con el presentimiento de una intención profunda e invisible cuando, con

ardor, el Estado se considera como meta y cumbre de los sacrificios y de los deberes de los individuos» (9, 155).

Al preguntar por el efecto que esa condición de la existencia produce en el ser del hombre, Nietzsche se refiere a la aclaración del sentido y del valor del Estado. En este reconoce un poder que marca al hombre propiamente dicho, al pueblo y a la cultura (cfr. 9, 147-165).

La cultura solo existe por el Estado, Por cierto que ella no sería posible sin «la esclavitud satisfecha» y que, sin las condiciones que producen el Estado, este es «el buitre que se clava en el hígado de los fomentadores prometeicos de la cultura» (9, 151). Pero pretender negar esas condiciones equivale a negar la cultura misma. Solo por el Estado hay duración en las situaciones humanas. Si continuamente se tuviese que empezar desde el principio (9, 261), no surgiría cultura alguna. Por eso, «la gran meta del arte estatal debe estar en la duración que contrabalancea todo otro fin y que es más valiosa que la libertad» (2, 213). El hecho de que en la situación contemporánea se forjen planes a largo plazo constituye, para Nietzsche, el signo de una condición estatal fatigada. La ruinosa diferencia entre «nuestra existencia, agitada por lo efímero, y la calma de largo aliento, propia de una época metafísica» es el motivo por el cual «el individuo no recibe ningún impulso más fuerte, capaz de llevarlo a construir instituciones establecidas en lo duradero, susceptibles de continuarse por siglos».

Al mismo tiempo que la realidad necesaria del Estado, Nietzsche muestra el riesgo que el mismo comporta. Si se lo separa del fundamento creador, se convierte en el poder que, por nivelación, aniquila el ser peculiar del hombre. Cuando se glorifica el Estado como tal, Nietzsche lo denomina «nuevo ídolo», y considera que es el enemigo de lo que el verdadero Estado debiera posibilitar o producir: el pueblo, la cultura y el hombre en tanto individuo creador. En primer lugar, al invertirse la meta que le es propia, el Estado no

tarda en transformarse en la «muerte de los pueblos». El «más frío de todos los monstruos miente. Yo, el Estado, soy el pueblo» (6, 69). Cuando el pueblo no vive en el Estado, domina el sentido de la masa. «Nacen demasiados: el Estado se ha inventado para los que sobran» (6, 70).

El Estado que trastrueca su sentido se vuelve, en segundo lugar, enemigo de la cultura. Cuando Nietzsche tiene presente el Estado moderno, entendido como instrumento no creador de la violencia prepotente de la masa de los «que sobran», contradice su propia glorificación del Estado, confesada en su concepción de la cultura griega, nacida en el seno del mismo. «El Estado-cultura es una mera idea moderna. Todas las grandes épocas han sido tiempos de decadencia política: lo grandioso, en sentido cultural, fue impolítico y aun antipolítico. Goethe abrió su corazón al fenómeno Napoleón; lo cerró a las guerras por la libertad» (8, 111). «Lo más alto de la cultura se debe a los tiempos políticamente debilitados» (2, 324).

En tercer lugar, el Estado corrompe a los individuos. Constituye «una hábil organización para que los individuos se protejan unos a otros; pero si se exagera su ennoblecimiento, debilitará y hasta disolverá al individuo. Entonces se aniquilará del modo más radical el fin originario del Estado» (2, 222). «Allí donde termina el Estado, comienza el hombre que no es superfluo: allí empieza el canto de lo necesario, la melodía única e irreemplazable» (6, 72). Por eso, dirá: «en lo que se refiere al Estado, lo menos posible» (11, 368).

Por último, en la siguiente proposición, Nietzsche lleva a cabo la más extrema relativización del Estado: «La acción de un hombre que se sacrifica al Estado para no traicionar su ideal, puede tener el más alto rendimiento: en virtud de la misma, la existencia íntegra de ese Estado se legará a la posteridad» (13, 177).

No obstante lo problemático de las manifestaciones referidas a lo particular, Nietzsche deja intacta la grandeza del Estado, entendido como límite de la existencia concreta del hombre. Sobre los hombres más nobles, el Estado ha «causado gran impresión». ¿Por

qué? 'Para el nacimiento del Estado no han sido eficaces los puntos de vista de la prudencia, sino los de los impulsos del heroísmo: la fe en que hay algo más alto que la soberanía de los individuos. Produce «la veneración de la raza y de los más ancianos, el profundo respeto por los muertos, el homenaje a los que tienen espíritu superior y a los victoriosos: el hechizo de tropezar con un modelo concreto» (13, 195).

Por tanto, Nietzsche le da la bienvenida al Estado cuando ve en él, y a través del mismo, el movimiento del pueblo, la posibilitación de la cultura y de los hombres individuales creadores; pero cuando ejerce funciones de solidificación, tornándose favorable a las masas y al término medio, cuando no propugna al hombre irrepetible e irreemplazable, sino solo a los superfinos, Nietzsche lo rechaza, considerándolo corruptor del hombre.

Tal doble aspecto corresponde, según Nietzsche, a dos sentidos del derecho. En todos los casos, este consiste en «la voluntad de eternizar una relación de poder actual» (13, 205). Pero semejante relación de poder o es el dominio de los deseos del término medio que, con el derecho, solo quiere asegurar la existencia dada —con lo cual se lo reduce a leyes que se acumulan infinitamente— o bien la voluntad de poder, que está en la base del derecho, quiere el dominio de la parte superior y noble de la humanidad. En ese caso, el sentido del derecho está en asegurar la jerarquía de los creadores. Si, en el primer caso, el legislador no era más que un poder legislativo impersonal, en el segundo, será persona y, con ello, más que ley. También el fundamento del castigo es esencialmente distinto en ambos casos. En el primero, constituye un acto de utilidad (venganza, intimidación, mejoramiento) cumplido en ventaja de la sociedad o del criminal; en el segundo, el castigo surge de la «voluntad de la fuerza creadora» (13, 197), y el criterio del derecho estará en la imagen del hombre verdadero. «La sociedad necesita, como supuesto, representar al tipo más alto del "hombre", y de eso deriva su derecho a combatir todo lo que le es hostil, como si fuese algo en sí mismo hostil» (13, 196). Cualquiera sea el modo

con que Nietzsche considera el Estado, no lo glorifica «en sí mismo», sino que, a veces, contempla sin ilusiones su realidad y, otras veces, se refiere a su significado como función por la cual el Estado puede elevar o nivelar al hombre. Nietzsche le exige que se ponga al servicio del sentido último del hombre y de sus posibilidades creadoras: en ello consiste el criterio de apreciación de las realidades estatales.

La guerra y la paz. Nietzsche concibe la guerra en cuanto es, en su realidad inevitable, el límite —aniquilación y, al mismo tiempo, condición— de la existencia dada del hombre. Al Estado, entendido como instancia última que decide sobre la marcha de las cosas, le pertenece la guerra: en él se origina y vuelve a comenzar. Sin la guerra, también el Estado dejaría de ser. La guerra y su posibilidad atizan el adormecido sentimiento por el Estado (9, 72). Ya el joven Nietzsche decía: «la guerra constituye una necesidad para el Estado, tanto como la esclavitud es necesaria a la sociedad» (9, 162). Y el tardío Nietzsche repite: «La vida es consecuencia de la guerra y la misma sociedad es un medio para ella» (15, 179).

Pero Nietzsche no es enemigo de la paz, ni tampoco un glorificador de la guerra. Su probidad no le permite admitir ninguna posición unilateral y definitiva, como si algún límite conocido de nuestra existencia se pudiese someter a nuestro juicio y legislación. Nietzsche, pues, profundiza en la idea de la paz. Pero la paz nietzscheana tiene un carácter diferente al del pensamiento pacifista, que quiere obligar a ella por medio de ejércitos prepotentes, es decir, por la violencia, o producirla por una desmovilización gradual. A todas las utopías, opone otra. «Y quizá llegue el gran día, en que un pueblo distinguido por la guerra y la victoria, libremente exclame: rompemos la espada. Desarmarse, siendo el más armado, por grandeza de sentimiento: he allí el medio para una paz real. A nuestros representantes liberales del pueblo les falta tiempo, como es sabido, para reflexionar sobre la naturaleza del hombre. De otro modo, sabrían que cuando trabajan por una

“gradual disminución de las cargas militares”, trabajan en vano» (3, 345).

Semejante idea heroica de la paz difiere radicalmente de todo pacifismo. Concierne a la actitud que emana de todo el ser del hombre. Por otra parte, está lejos de la idea kantiana de una paz perpetua, en la que las condiciones determinadas de la posibilidad de la paz se desarrollan a partir de principios de la razón. Pero ambos —Kant y Nietzsche— no imaginan, en general, las posibilidades inmediatas de una política real, sino que aclaran una exigencia de la Idea. Nietzsche, hasta el fin, no ha renunciado al pensamiento de la paz, aunque solo fuese como posibilidad. Si ella es seria, sostiene con claridad, esa idea no se puede realizar a sí misma, en ningún sentido, mediante la violencia, ni tampoco puede combatir, en una esfera cualquiera de la existencia dada, utilizando dicha violencia. Predice «un partido de la paz» que, sin sentimentalismos, no solo prohíbe hacer la guerra a cada uno, sino también a los hijos de cada uno. Por lo demás, rechaza cualquier camino en el que podría aparecer un acto de aplicación posible de la violencia, por lo cual también «prohíbe servirse de la justicia». Ese partido, simplemente, no quiere combatir. Puesto que es un partido honesto no renuncia a la violencia por impotencia, sino por grandeza de su propio ser; rechaza todo resentimiento y, por eso, «se opone a todo sentimiento de venganza y de disgusto». Por su esencial extrañeza con respecto a las modalidades habituales del ser humano, ese partido evocaría, infaliblemente, «la lucha, la contradicción y la persecución de sí mismo. Al menos durante algún tiempo, será el partido de los oprimidos; luego, el gran partido» (16, 193).

Pero el hecho de que, en esta relación, Nietzsche oponga el «partido de la paz» al verdadero «partido de la guerra» que, con consecuencia igualmente inevitable, actuará en sentido contrario —«en la paz honra el medio de nuevas guerras» (15, 487)— significa, a su vez, que no encubre la situación límite de la existencia

humana, ni tampoco ignora, de modo no-verídico, la realidad subsistente.

La inevitabilidad de la guerra está fundada, según Nietzsche, en primer lugar, psicológicamente, en la tendencia humana hacia lo extremo. «De un modo provisional, las guerras constituyen la mayor de las excitaciones de la fantasía, una vez que todos los hechizos y todos los espantos del cristianismo se han agotado» (11, 369). Los peligrosos viajes de descubrimiento, las travesías por mar y las ascensiones por la montaña son sucedáneos, no confesados, de la guerra. El hecho de que, efectivamente, la guerra nazca a partir de semejante oscura presión del hombre, le parece a Nietzsche algo inevitable, siempre que el hombre no pierda sus posibilidades. «Esperar demasiado de una humanidad que ha olvidado el aprendizaje de hacer la guerra, constituye un sueño fantástico y vano». Se advertirá «que una humanidad altamente cultivada y, por consiguiente, necesariamente fatigada, como la de los actuales europeos, no solo necesita la guerra, sino también las guerras más grandes y terribles —por tanto, retrocesos momentáneos a la barbarie— con el fin de no perder, en los medios de la cultura, a la cultura y a la existencia mismas» (2, 356).

Las conocidas proposiciones de Zarathustra sobre la vida peligrosa nacen de una reflexión originariamente filosófica. «Y si no podéis ser los santos del conocimiento, al menos sed, conmigo, guerreros… ¿Vosotros decís que la buena causa santifica la guerra? Yo os digo: la buena guerra justifica toda causa. Así, vivid vuestra vida de obediencia y de guerra. ¡Qué importa una larga vida! ¿Qué guerrero quisiera ser tratado con cuidado?» (6, 66-68). Pero quien —como el «santo del conocimiento»— no hace la guerra, tiene, sin embargo, que «aprender de ella; debe aproximar la muerte a los intereses por los que se combate: solo eso nos hace respetables» (16,353). Pero Nietzsche no se podría proponer una glorificación de la guerra como tal. Como la naturaleza, también la guerra procede «con indiferencia para el valor de los individuos» (10, 483). En su desventaja se puede decir: «vuelve estúpido al vencedor y malvado al vencido. En

favor de la guerra: por ambos efectos acabados de mencionar, la guerra introduce la barbarie y, con ello, lo natural. Para la cultura es una época de sueño o invernal: el hombre sale fortalecido de ella, para el bien y para el mal» (2, 329).

El sentido propio del pensar nietzscheano está en el hecho de haber llegado a los límites, sin engañarse sobre la condición y el origen de toda existencia real dada. Nietzsche llega hasta las exigencias y actitudes últimas, sin abandonar el fundamento a partir del cual ellas se desarrollan en posibilidades opuestas. Cuando los pensamientos particulares se captan de modo aislado, pierden significación; en cambio, se restablece el sentido de los mismos cuando se los repone en el movimiento que atraviesa todas las posibilidades. Solo la totalidad de estas muestra la figura de la existencia, de tal modo que la mirada de Nietzsche obliga a llegar a la grandiosidad de la intuición, a la profundidad de lo que conmueve y al vuelo que eleva hacia lo que Nietzsche llama gran política.

La situación política del presente (democracia)

El Estado, la guerra y la paz pueden modificar su forma en el curso histórico, con transformaciones interminables. El hecho de que todas las relaciones humanas se hallen en constante devenir, convierte todo presente en un pasaje. Pero, dentro del propio presente, Nietzsche reconocerá el carácter decisivo que su época tiene para la historia universal. Dicha época, que se encuentra entre milenios, es entendida por Nietzsche como la terminación de la historia anterior y como el posible comienzo de una nueva historia. Al contemplarla y al aceptar, por así decirlo, la situación de la misma (cfr. págs. 254 *sq.*), Nietzsche encuentra que hay una condición que todo lo abarca y domina: la democracia. Solo ella puede proporcionar el terreno sobre el cual crecerán las formas venideras. Es la realidad política que aparece después de la Revolución francesa, tal como, por primera vez, lo reconoció Tocqueville, en toda su extensión. «La democratización de Europa es inevitable» (3,

337). Quien se oponga, tendrá que emplear los mismos medios que el pensamiento democrático le entrega y, de ese modo, él mismo impulsará a la democratización (3, 337). Las acciones políticas que se levantan en contra de ella solo fomentan, por su parte, a la democracia (3, 351). Esta es una fatalidad que amenaza, desde las raíces, a todo lo que subsiste.

Pero el ser de la democracia queda, en alta medida, indeterminado. En principio, Nietzsche no tiene ante los ojos ninguna forma determinada de constitución política, ni tampoco ninguna teoría o doctrina política. Tampoco se trata de la teoría de la voluntad popular, que se procura validez mediante la democracia. Tal voluntad popular es, en sí misma, inaprehensible, y solo se determina por la forma en que llega a dominar, y que la marca a ella misma. A quienes quieran ver la expresión adecuada de la democracia, por ejemplo, en el derecho general al voto, mediante el cual la mayoría tiene la decisión última sobre el bienestar o el malestar del todo, Nietzsche les responde: el fundamento de tal derecho no puede estar, a su vez, en la mayoría —pues el dominio de esta solo se constituye por aquel— sino en la unanimidad de todos los que manifiestan la voluntad de someterse a la mayoría. «Por eso, la contradicción de una pequeñísima minoría ya es suficiente para dejarla a un lado, como inútil. El hecho de no participar en una votación constituye una contradicción capaz de derribar el sistema electoral entero» (3, 339). Pero tanto esas como otras reflexiones, que Nietzsche presenta por todas partes, son, tratándose de él, superficiales. Antes bien, con el proceso de la democracia piensa en un acontecer cumplido en lo profundo. El Estado y los gobiernos han sido dominados, desde hace un milenio y medio, por los criterios de la religión cristiana: desde entonces, ella determina el contenido y la meta del movimiento democrático, aunque se rechacen expresamente aquellos criterios, concebidos como meta religiosa. En segundo lugar, con la agonía de la fe cristiana, el Estado y los gobiernos se tienen que cumplir sin religión.

> 1. El origen cristiano explica el impulso fundamental que Nietzsche cree reconocer en la imagen total de las manifestaciones de la democracia europea. Mientras que el griego fue el hombre que alcanzó el mayor desarrollo posible, el abuso del poder, ocurrido en Roma, tuvo por consecuencia el levantamiento exitoso de los impotentes, acaecido en el cristianismo. Para Nietzsche, la historia europea ha significado, desde entonces, el triunfo siempre renovado de los débiles, la continua «revolución de la plebe y de los esclavos», cuya victoria última fue obtenida con la democracia y el socialismo.
>
> 2. La agonía, ya comenzada, de la fe cristiana pone en marcha, por su parte, al movimiento democrático, en el cual solo gobiernan, y quieren ser gobernadas, las masas sin religión. Nietzsche bosqueja la imagen de semejante acontecimiento que, según él, se desarrolla a través de cambios y de transformaciones diversos (2, 344-350).

Los gobiernos fueron factibles, y adquirieron perduración, mediante la religión, porque ella satisface el ánimo en las épocas de penuria y de desconfianza, posibilitando que no sea necesario culpar al gobierno por esos males, y porque, además, la religión protege la unidad del sentimiento popular. Cuando ella comienza a agonizar, se conmueven los fundamentos del Estado. Entonces los impulsos democráticos —que, según sus contenidos, son los de un cristianismo secularizado— se vuelven dominantes. Al someterse al poder de esos impulsos, el gobierno del Estado ya no constituye misterio alguno, sino instrumento de la voluntad popular. El gobierno no tiene sanción religiosa alguna. Después de muchas peripecias sentimentales y de ensayos vanos, acaba por triunfar la desconfianza por todo gobierno. «La muerte del Estado, el desencadenamiento de la persona privada (me guardo de decir: del individuo) es una de las consecuencias del concepto democrático del Estado». «La democracia moderna constituye la forma histórica de la decadencia del Estado».

La totalidad de la condición democrática de los hombres que ya no viven encadenados a los ideales cristianamente entendidos, porque

son incrédulos, ha sido aclarada por Nietzsche mediante comprobaciones y críticas, renovadas de continuo. También se ha ocupado de los partidos, que son la manifestación esencial de la democracia (2, 382; 3, 148-153; 4, 175) y de los dos tipos principales de las clases sociales derivadas de esa condición.

En el mundo democrático, por la pérdida gradual de la religión, el significado de las clases sociales disminuye. Entre la masa humana se van destacando dos grupos exteriormente determinados: los que poseen y los desposeídos, o los burgueses y los socialistas. Nietzsche advierte que ambos tienen algo de esencialmente común. Desprendidos de la religión, y sin una nueva base para la Existencia creadora, constituyen, para él, un modo de existir aparente —no obstante el poder instantáneo que ahora tienen— y sin futuro.

De ese modo, le sustrae toda justificación verdadera a la burguesía. «Solo debiese tener posesiones quien estuviera dotado de espíritu: de otro modo, la propiedad constituye un peligro público». Puesto que la Existencia de los que poseen carece de contenido, encuentran la sustancia de su vida en un querer poseer más, y combaten el tedio mediante entretenimientos. Se cubren con la máscara de la cultura y del arte, con el fin de despertar «envidia entre los pobres y los incultos… pues la brutalidad recubierta por el dorado de los presuntos «goces de la cultura» sugiere la idea de que todo reside en el dinero» (3, 152). El solo medio de luchar contra el socialismo estaría en «vivir de manera moderada y sobria… y ayudar al Estado, cuando este le impone tributos a lo superfluo. ¿No queréis tales medios? Entonces, vosotros, ricos burgueses, que os llamáis a vosotros mismos «liberales», confesaos que vuestros sentimientos —que encontráis tan terribles y amenazantes en los socialistas— rigen, sin excepción, en vosotros mismos… Si no tuvieseis la fortuna que poseéis… vuestro sentimiento os haría socialistas» (3, 149 *sq.*).

Contra los socialistas cabe la objeción de que ellos tienen ese mismo sentimiento, solo que bajo otras condiciones: también ellos

piensan en la mera existencia concreta, y no en la jerarquía del hombre. Quieren «crear planes para naturalezas vulgares» (11, 367).

Nietzsche trata de ofrecerle un principio al sentimiento de ese «socialismo». Según él, tal principio consiste en el hecho de que el socialismo quiere pasar por alto «la efectiva desigualdad de los hombres» (11, 141). Puesto que, de hecho, deben decidir el término medio y la masa, habrá una «tiranía final de los que tienen ínfimo valor y son más estúpidos» (15, 232). Este hecho se denomina «moral de rebaño», «iguales derechos para todos», «iguales exigencias para todos»; se trata de «un rebaño sin pastor»: «una oveja es igual a otra oveja» (14, 68). De acuerdo con su origen, Nietzsche denomina al ideal socialista «el desmañado equívoco del ideal de la moral cristiana» (15, 388).

Cuando el «socialismo» quiere responder a las cuestiones del trabajo, Nietzsche se opone a esas cuestiones, porque el planteamiento de las mismas es falso. Declara con rudeza: «Después que se ha formulado la pregunta, no veo, en absoluto, qué se quiere hacer con el trabajador europeo» (8, 153). Nietzsche solo puede plantear la cuestión en estos términos: ¿cómo alcanza el hombre unanimidad y satisfacción en el cumplimiento de tareas actuales y necesarias? Cuando la sanción religiosa se ha suprimido, ¿qué origen tiene la responsabilidad de una ordenación dentro de la desigualdad?

El carácter fundamental y decisivo de la época democrática está, para Nietzsche, en lo que ella puede hacer del hombre. Observa la masa y la presión de esa masa, es decir, la de «los demasiados», y advierte la nivelación uniforme. Nietzsche, que había formulado esta exigencia: «creaos el concepto de un pueblo: jamás lo podréis pensar lo suficientemente noble y elevado» (1, 346), desprecia las masas. La circunstancia de que, con frecuencia diga «pueblo», cuando piensa en la «masa», es fácil de corregir.

En la masa se destruyen los hombres; en el pueblo, en cambio, llegan a ser ellos mismos, en tanto individuos, y producen, al mismo tiempo, el ser del pueblo mediante la acción conjunta de unos y otros. En la masa los individuos no realizan nada de sustancial para el pueblo. Llegan a «uniformarse. De ese modo nace, necesariamente, la arena de la humanidad: todos muy iguales, muy pequeños, muy redondos, muy conciliadores, muy aburridos» (11, 237). La época democrática rechaza toda clase de hombre superior (13, 30). Los hombres no advierten la jerarquía: viven pequeñas gentes que ya no creen, como antes, en lo sagrado y en los grandes virtuosos. Viven los burgueses, que ya no creen, como antes, en la elevada índole de las castas dominantes. Viven los obreros de la ciencia, que ya no creen en los filósofos (14, 210). Considera que la masa «merece una mirada, desde tres puntos de vista: como copia difusa de grandes hombres, como resistencia a lo grandioso y como instrumento de lo grande. En lo demás, ¡que el diablo y la estadística se la lleve!» (1, 366 *sq.*). Puesto que la masa existe en todas partes, tanto entre los cultos como entre los incultos, los hombres no se atreven, en ninguna situación, a ser ellos mismos. Y puesto que, ante todo, solo quieren el bienestar, la comodidad y la satisfacción sensual, la expectación de Nietzsche sacará la consecuencia de ese mundo democrático: «le saldrá al encuentro una esclavitud espiritual hasta ahora desconocida» (12, 203).

VISIONES DEL FUTURO POSIBLE

A partir del cuidado que Nietzsche pone en el ser del hombre, sus ideas se refieren al futuro, con una energía tal que, en su exposición, solo difícilmente se podría separar la aclaración de la política universal y contemporánea de la consideración de aquello que de continuo es inminente. En el presente siempre ve el peligro amenazante y los anuncios de lo porvenir. Por eso, las visiones de Nietzsche no solo son complejas, sino que se alternan en

direcciones decisivas: advierte la decadencia y la elevación del hombre. Las visiones de destrucción y las de creaciones nuevas se entremezclarán en quien pretenda pensar en su gran política. De hecho, en la prognosis contemplativa, la gran política —al querer impedir o al introducir un futuro posible— cumple una prognosis vigilante.

La democracia —el gobierno sin religión, propio del mundo europeo posterior a la Revolución francesa— conducirá, según la visión dominante en Nietzsche, a una forma de humanidad regida por «nuevos señores». Sin embargo, también considera que hay otras posibilidades en los caminos de la democracia; pero rara vez los transita, y si lo hace, es de modo pasajero. Además, también encontramos meditaciones sobre el futuro, con referencia a los desarrollos político-universales de los Estados nacionales en sus relaciones recíprocas, y visiones sobre las posibles variaciones esenciales del hombre en general.

Los caminos de la democracia

El futuro de la democracia no está, en modo alguno, para Nietzsche, en algo unívoco. Ocasionalmente trata de sus posibilidades, entre las cuales hay tres notables, porque se muestran en direcciones por completo diferentes.

Una de las posibilidades se refiere a un mundo ordenado, en sí mismo organizado. Está asegurado por el saber y por la reflexión, unido a una «liga de naciones». Cuando Nietzsche cree reconocer algo de vacío y de uniforme en los hombres de su época, que trabajan «consciente y honradamente por el futuro democrático», piensa, sin embargo, en lo extraordinario de lo que quizá ellos produzcan.. «Es posible que la posteridad piense, dentro del trabajo democrático de una serie de generaciones, en algo así como en la construcción de diques de piedra y de murallas defensivas, como en una actividad que, necesariamente, expande mucho polvo sobre las

vestiduras y sobre los rostros. Parece que la democratización de Europa sea un eslabón de la cadena de aquella formidable regla de medidas profilácticas por las cuales nos apartamos de la Edad Media. Por primera vez esta es la época de las construcciones ciclópeas. La seguridad definitiva de los cimientos permitirá que el futuro construya, sin riesgos, sobre ellos» (3, 338). Pero apenas dice qué son tales cimientos: pueden ser todas las fuerzas espirituales, las obras, las conquistas del saber, las instituciones que triunfan sobre la oscuridad y el caos. Sobre semejantes fundamentos, Nietzsche cree posible una paz más eficaz. «El acontecimiento práctico de la democratización estará, en primer término, en una liga de naciones europeas, en la cual cada pueblo en particular, limitado según oportunidades geográficas, ocupará la situación de un cantón. Se tendrá poco en cuenta el recuerdo histórico de los pueblos anteriores, porque el sentido piadoso por los mismos… se habrá, poco a poco, desarraigado desde el fondo». En ese nuevo mundo, todo se decidirá por principios racionales y todo se configurará de acuerdo con una razón eficaz. Los futuros diplomáticos «tendrán que ser, simultáneamente, eruditos, agrónomos, conocedores de los medios de comunicación y, por detrás de ellos, no habrá ejército alguno, sino razones y utilidades». El pueblo que, en tal democracia, se hace omnipotente, está muy lejos del «socialismo, entendido como teoría sobre la variación de la conquista de la propiedad». Pero la división de la propiedad será regulada. Atacará, por ejemplo, el «principado de la bolsa» y «creará una clase media, que olvidará al socialismo como habiendo sido una enfermedad ya pasada» (3, 352). Esa democracia, de la que Nietzsche habla «como de algo que llegará (acentúa el hecho de que la actual no es aquella en la que él piensa), quiere crear y procurar la independencia del mayor número posible de individuos». En efecto, ella combatirá y suprimirá la existencia efectiva de tres grandes enemigos de la independencia: la de los que nada tienen, la de los ricos y la de los partidos (3, 353).

Nietzsche muestra una segunda posibilidad, por supuesto contraria a la anterior. Ella surgirá en el caso de que el socialismo conquistara el Estado. El socialismo desea, efectivamente, «la plenitud del poder estatal, semejante a la que solo ha tenido durante el despotismo; incluso, ese poderío sobrepasa todo pretérito, porque aspira a la aniquilación formal del individuo». Nietzsche estima que el riesgo de semejante camino está en la circunstancia de que de él no podría nacer nada duradero. Puesto que el socialismo «ya no debe contar con la piedad religiosa para con el Estado solo podrá, por un breve tiempo, hacerse esperanzas. Se impondrá por un terrorismo extremo, y solo existirá ocasionalmente. Por eso, se prepara en silencio: para dominar por el terror» (2, 350-351).

Nietzsche expresa, de modo oscuro, una tercera posibilidad. Si por la democracia no se encuentra el mencionado primer camino de una ordenación racional y de una liga de naciones, sino que ingresa la «muerte del Estado», resultará «una perspectiva no desgraciada desde todo punto de vista: no entrará el caos, sino una invención aún más apropiada que el Estado, puesto que se triunfará sobre el Estado». Por cierto que Nietzsche no trató de divulgar esa idea: en ella nadie podría mostrar las semillas que se podrían dispersar en el futuro. «Confesemos en que ahora el Estado debe seguir existiendo por algún tiempo. Se han de rechazar los intentos destructores de los semisabios, demasiado celosos y apresurados» (2, 348; 349-350).

Los desarrollos de los Estados nacionales y la política mundial

La imagen del posible futuro democrático concierne, en la mayoría de los casos, a condiciones de política interna. Sin embargó, dichas condiciones están esencialmente determinadas por relaciones extrapolíticas entre los Estados, en la medida en que existen pluralidad de ellos. El modo según el cual se desarrollen, desde sí

mismos, o en mutuas referencias, decidirá, finalmente, acerca de la índole de los hombres. La visión nietzscheana del futuro muestra lo que es fatal. Espera «la sucesión de un par de siglos guerreros, sin parangón en la historia»; espera «que entremos en la época clásica de la guerra, de la guerra al mismo tiempo científica y popular, de las mayores proyecciones» (5, 313). «Habrá guerra como jamás las hubo en la Tierra» (8, 117).

Por primera vez en la historia, el sentido de tales guerras estará determinado por un afán de dominio del planeta. Por eso, «la época de las guerras nacionales» pertenece al «carácter de entreacto por el que pasan las condiciones actuales de Europa» (8, 192). Las grandes posibilidades del porvenir, solo se muestran a una mirada capaz de abarcar el todo. «La época de la pequeña política ha pasado: ya el siglo próximo nos traerá el combate por el dominio de la Tierra, que constituye el empuje hacia la gran política» (7, 156). Solo mediante esa meta, el pensamiento político puede tener un sentido propio. Trátase de «entrar con buenas perspectivas en la lucha por el gobierno de la Tierra» 13, 358). Y aún más: «hay que preparar, en lo espiritual, en el pensamiento y en los escritos, aquel estado de las cosas, todavía tan lejano, en el que los buenos europeos tendrán en las manos la gran tarea que les corresponde: la decisión y la vigilancia de toda la cultura, en la Tierra toda» (3, 249).

Nietzsche se pregunta qué pueden significar los pueblos, dentro de esos caminos seguidos por el destino: examina, por así decirlo, la fisionomía existencial de los mismos. A algunos de ellos solo los juzga al pasar. «Los americanos gastan demasiado pronto un futuro poder mundial, quizá solo aparente» (13, 355). «Ya nadie cree que Inglaterra sea lo suficientemente fuerte como para continuar representando su antiguo papel durante cincuenta años más. Hoy, para no perder crédito como comerciante, se tiene que ser soldado» (13, 358). «Donde la voluntad está más enferma, es en la Francia actual» (7, 155). Nietzsche cree que la gran política solo se puede apoyar en Rusia y en Alemania.

Con respecto a Rusia, Nietzsche cree leer signos en ella de una fuerza extraordinaria y de un futuro peculiar. «Signo del próximo siglo: el ingreso de Rusia en la cultura. Una meta grandiosa. Proximidad de la barbarie. Despertar de las artes, magnanimidad de la juventud, fantástica locura» (11, 375).

¿Qué llegará a ser Alemania, desde el punto de vista político? Sacudiendo a los alemanes con despecho, Nietzsche les ha dicho: «Los alemanes mismos no tienen futuro alguno» (8, 192). Pero también sostuvo: «los alemanes son desde antes de ayer y de pasado mañana: no tienen hoy» (7, 204). La crítica de Nietzsche a los alemanes, al intensificarse, procede de un amor ilimitado y, con frecuencia, desengañado. Justamente cuando, en Alemania, no parece advertir nada que tenga valor para él, encuentra en ello el signo del futuro. «Los alemanes todavía no son nada: pero llegarán a ser algo…; nosotros, los alemanes, queremos algo de nosotros mismos, algo que todavía no hemos querido: queremos algo más» (15, 221).

En las construcciones nietzscheanas de la política mundial son dos las posibilidades que desempeñan los papeles principales: o el despedazamiento político de Europa, como expresión del destino de la decadencia europea, acompañado de nuevas combinaciones de gobierno mundial, o la unidad política de Europa y el gobierno mundial ejercido por ella.

La última posibilidad prevalece en el pensamiento de Nietzsche. «Una sola cosa me concierne: Europa» (13, 357). Pero su destino externo en el mundo se determina, finalmente, por el destino interno de la misma: de allí la exigencia de Nietzsche. «Poner a Europa ante las consecuencias que acarrearía el hecho de que su voluntad "quiera" desaparecer. Impedimento de la mediación. Preferencia por la decadencia» (16, 420). Quizá Europa sea un mundo en decadencia; pero, aun así, Nietzsche lo considera, con la misma decisión, como la única y grandiosa oportunidad del hombre en general. Por una parte, ve al europeo del futuro «como el animal

esclavo más inteligente: muy trabajador; en el fondo, muy humilde; curioso hasta el exceso; complicado, mimado, de débil voluntad: un caos cosmopolita dotado de sentimiento y de inteligencia» (16, 288). El peligro está en «el embrutecimiento de Europa y en el empequeñecimiento del hombre europeo» (13, 352). Por otra parte, estima que el europeo posible —comparado con las «razas» nacidas como «consecuencias de un medio ambiente» y «del papel que ellas han desempeñado, cuyo cuño las ha marcado— es una «súper-raza»» (13, 323). Quiere al «buen europeo» y de él espera los «signos que expresan la voluntad de Europa de ser una». Ya entre los hombres más profundos y más amplios de este siglo, Nietzsche cree ver, en el misterioso trabajo realizado en el alma de los mismos, la dirección total y peculiar que llevará al «ensayo de preparar al europeo del futuro» (7, 229). Como siempre, Nietzsche trata de llevar esas ideas a sus consecuencias más extremas. Por eso, dentro de tal contexto «todo lo que ahora apunta a grandes intereses comunes» (16, 192), es decir, lo nacional, lo visible en su época, pudo significar, para él, un peligro: «lo nacional, tal como ahora es entendido, exige el dogma de la limitación» (11, 137). Estima que la grandiosidad de Napoleón consistió en haber concebido a «Europa como unidad política» (15, 218), y piensa poder comprobar que también «la unidad económica de Europa llegará con necesidad» (16, 193). Cree ver «lo que, en el fondo, acontece por sí mismo: la desaparición de lo nacional y la producción del hombre europeo» (11, 134).

Sin embargo, todo lo dicho no constituye la única posibilidad. Con relación al peligro de la desaparición de Europa en «manos de la plebe», Nietzsche imagina la salvación de un resto: «en tiempo oportuno habrá que crear a solas aquello que se debe salvar. Y designar el país en el que la cultura se podría refugiar, por cierta inaccesibilidad del mismo: por ejemplo, México» (13, 360). Otras veces, piensa en la posibilidad de una alianza entre Alemania y Rusia. Puesto que, según él, «la acumulación de la fuerza voluntaria parece ser la más grande y la menos empleada entre los eslavos»,

Nietzsche «se quiere aliar con Rusia: no es por completo inverosímil un regimiento germano-eslavo» (13, 356). «Veo mayor inclinación a lo grandioso en los nihilistas rusos que en los utilitaristas ingleses, necesitamos marchar, de modo incondicionado, juntos con Rusia. Ningún futuro americano» (13, 353). El pensamiento de una marcha común, se aniquila frente a la amenaza de un futuro ruso predominante. Ante ese riesgo, todo lo demás puede desaparecer, según Nietzsche, en un instante. «Rusia tiene que ser el amo de Europa y de Asia; tiene que colonizar a China y la India. Europa será lo que fue Grecia bajo la dominación de Roma» (13, 369). Trátase de una posibilidad remota; pero la ventaja de Rusia, como la de la Iglesia, está en que «ellas pueden esperar» (13, 361).

Cuando su conciencia europea se vuelve a fortalecer, Nietzsche piensa de muy otro modo. Entonces no solo reconoce en Rusia —con su formidable acopio de fuerzas voluntarias— el mayor de los peligros, sino también la posibilidad del despertar de Europa por la contradefensa. Desearía, incluso, «un incremento tal de la amenaza de Rusia que Europa tuviera que concluir por hacerse del mismo modo amenazante, es decir, tener una voluntad, una voluntad propia, amplia y terrible, capaz de proponerse una meta que abarque milenios» (7,155).

Mientras que, en todas esas representaciones, es decisiva la tendencia a lograr formaciones unitarias cada vez mayores —Europa, gobierno de toda la Tierra—, Nietzsche también considera el caso contrario, cuando piensa que las formaciones estatales unitarias solo pueden ser forzadas desde fuera, en la medida en que interviene la lucha de los poderes. «La fragmentación en formas estatales atomizadas constituye la perspectiva más remota pero, sin embargo, más aparente de la política europea». En efecto, si los pequeños Estados son devorados por los grandes, si estos lo son por los monstruosos, finalmente, «el Estado-monstruo» estalla en pedazos, porque le falta el cinturón que rodeaba su cuerpo: la hostilidad de los vecinos (11, 139).

En todas esas visiones del futuro, siempre reaparece un punto último, frente al cual ellas se quiebran. Ninguna exhibe una situación futura y estable del mundo. Antes bien, Nietzsche emplea todas las amenazas que descubren la insustancialidad del mundo contemporáneo. Destruye la seguridad aparente, derivada de la creencia en un orden del todo, logrado por el establecimiento de determinadas metas. Se aclara la incerteza a que todo se precipita: pero no la certidumbre de una dirección con sentido unívoco. Son las visiones del futuro de un mundo sin sustancia. Nietzsche no se pudo atener a ninguna de las posibilidades de ese futuro. Más allá de las condiciones de la política interna y de las combinaciones de la política externa, Nietzsche detiene su mirada, finalmente, en lo que el hombre podría llegar a ser.

Las variaciones esenciales del espíritu del hombre

Hay una serie de visiones ocasionales del futuro que, en Nietzsche, alcanzan al ser del hombre mismo.

La técnica, por ejemplo, produce posibilidades de vida hasta ahora desconocidas. Mediante ellas, el hombre puede ingresar a una conciencia diferente del ser y de sí mismo. «Quizá en el nuevo siglo, la humanidad conquiste más fuerzas, para el dominio de la naturaleza, de las que ella podría emplear. Solo la navegación aérea pone en fuga todos nuestros conceptos de cultura. Se aproxima la época de la arquitectura, en la que se volverá a construir para la eternidad, como lo hicieron los romanos» (11, 376). «En el futuro habrá, en primer lugar, innumerables establecimientos a los que se concurrirá, de tiempo en tiempo, para la cura del alma; en segundo lugar, innumerables medios para combatir el tedio: en todo tiempo se podrán escuchar conferencias y cosas semejantes. En tercer lugar, se acumularán muchas invenciones singulares, concurrentes a la meta general de las fiestas» (11, 377).

Al lado de tales modificaciones, que se apoyan en la evolución de la técnica, en relación con posibilidades siempre ampliadas y acrecentadas del saber, se halla el peligro de que la cultura sucumba, absorbida por sus medios (2, 370; 7, 323 *sq.*). «La vida será cada vez más difícil, y nos podemos preguntar si el don inventivo del hombre alcanzará el grado supremo de agravación» (11, 139). El saber, en particular, se puede volver intolerable. «Si la ciencia, por sí misma, procura cada vez menos placer, y si cada vez se le quita más alegría a la metafísica, a la religión y al arte consoladores», la vida, en sí misma, está amenazada por una caída en la desesperación. Por tanto, necesita otras dos fuerzas opuestas: «deben impulsar las ilusiones, los prejuicios y las pasiones; se tienen que evitar las consecuencias malévolas y peligrosas de la super-excitación, producida por la ciencia cognoscitiva». Si esa doble exigencia no bastara, se puede predecir que «cesa el interés por lo verdadero la ilusión, el error y lo fantástico conquistarán, paso a paso los territorios que antes ocupaba la verdad. La ruina de las ciencias y la recaída en la barbarie son las consecuencias más próximas: la humanidad tendrá que empezar de nuevo. Pero, ¿quién nos garantiza que volverá a encontrar fuerzas para ello?» (2, 235-236).

Además, cuando Nietzsche advierte que todas las cosas están en peligrosísima transformación; cuando piensa en la revolución social que, quizá, se produzca en un tiempo cualquiera, semejante creencia no lo lleva, sin embargo, a pensar que en ella se realizará el contenido de su entusiasmo nostálgico por el hombre superior. El éxito de esa revolución «será menor de lo que se piensa: la humanidad puede mucho menos de lo que quiere, tal como lo mostró la Revolución francesa. Cuando el gran efecto y la embriaguez de la tormenta han pasado, resulta que para poder más, se tendrían que tener más fuerza y más ejercitaciones» (11, 369). Lo que después de la muerte de Dios, de la ruina de todo contenido tradicional —dentro del desengaño de los ensayos de renovación y de catástrofes impensables— resultará para la conducta íntima del

hombre, solo se podría presumir vagamente. En el próximo siglo «las fuerzas religiosas podrán tener todavía la suficiente fuerza como para llegar a Una religión ateísta a la Buda… y la ciencia no tendrá nada que decir en contra de un nuevo ideal. Pero ya no habrá un amor humano universal. Se tendrá que mostrar el nuevo hombre. Yo mismo estoy lejos de ello y no lo deseo en absoluto. Pero es verosímil» (11, 376).

Cuando Nietzsche considera el futuro más remoto, la posibilidad, para él, extrema —tratándose del origen del hombre, toma su punto de partida del pensamiento teórico de la descendencia— está en que el hombre, que ha llegado a ser a partir de los monos, «vuelva a hacerse mono. Mientras tanto, no habrá nadie presente, como para interesarse en ese maravilloso desenlace de la comedia» (2, 232).

La preocupación de Nietzsche ante las posibilidades aniquiladoras y su esperanza en el hombre superior, se expresan, en *Zarathustra*, en el grandioso simbolismo de las dos figuras opuestas: la del «último hombre» despreciable, y la del «superhombre», que sostiene toda esperanza (6, 12-21).

Los nuevos señores

La imagen nietzscheana de la posibilidad de una nueva conducción difiere de las visiones del futuro relativas a un mundo insustancial. Si, por así decirlo, en aquel caso ve el deslizamiento del mundo, en este otro, pregunta por la nueva estructuración y transformación de un mundo que avanza sin conducción. Tal mundo, considerado en la condición que en él ha producido la democracia, significa, para Nietzsche, el medio de un nuevo señorío.

Cuando, mediante sus valoraciones de la democracia, se opone a lo que se le presenta como realidad, estima en ella, sin embargo, algo así como el destino occidental y como el punto de partida de riquísimas posibilidades para la esperanza. Refiriéndose a Zarathustra, dice que «su odio al sistema democrático de nivelación,

solo es superficial», puesto que, antes bien, se siente «gozoso de que la democracia haya avanzado tanto. Ahora, Zarathustra puede cumplir su tarea» (12, 417). Eso significa que la democracia, según Nietzsche, crea los supuestos de un señorío futuro, que jamás ha existido todavía y que abarca a la tierra en cuanto totalidad. La «democratización de Europa» encuentra su justificación en aquello que ella posibilita, puesto que es, «al mismo tiempo, una institución involuntaria para disciplinar a los tiranos» (7, 208). En efecto, por el vacío de la fe religiosa, en cuya virtud todos los valores hasta ahora vigentes se han destruido; por la vida desprovista de reflexión, que llevan casi todos los hombres, de cualquier estrato social; por el cambio del hombre en «arena», la «inseguridad llega, gradualmente, a ser tan grande que los hombres se pulverizan ante toda fuerza voluntaria capacitada para establecer orden» (16, 194). Las mismas condiciones que forman, en el término medio, la posición vulgar del hombre, del «hombre rebaño», también producen los «hombres de excepción, dotados de las cualidades más peligrosas y atrayentes». El fuerte se fortalece más, y llega a ser más rico de lo que hasta entonces jamás lo había sido (7, 207).

Las ideas políticas sobre el futuro se resumen, según Nietzsche, en la cuestión de la esencia de esos nuevos señores. En la espera de los venideros señores, que utilizarán la democracia para superarla, el pensamiento fundamental está en la idea de que el ser de los mismos será forzado por la situación.

En primer lugar, la marcha de las cosas ya no se puede abandonar a sí misma. Para mejorarla se necesita una humanidad verdaderamente superior, que englobe, intelectualmente, el todo de las posibilidades humanas. Se «necesita una nueva clase de filósofos y de jefes».

En segundo lugar, dentro de la época sin Dios, esos señores deben ser hombres tales que, sin creer en Dios ni interrogarlo, puedan tomar decisiones con la misma profunda responsabilidad que antes producía la fe en Dios. Tendrán que relacionarse con el pueblo de

un modo nuevo. En lugar, del dominio popular, que en la organización democrática solo terminaba por producir, en cuanto predominio de las cualidades que caracterizan a la masa, una seguridad basada en la nivelación y en la corrupción, este señorío debe surgir, en cambio, de la íntima palpitación que late al unísono en la sustancia de los que obedecen y en la voluntad de los señores. Pero eso no ocurrirá por la activa inteligencia de los obedientes, sino porque la debilidad de la masa atea clamará por la fuerza. Los señores de la Tierra «deben ser sustitutos de Dios y producir la confianza, profunda e incondicionada, de los subalternos» (12, 418). La esperanza de Nietzsche está en «una raza que domine con audacia sobre la extensión de una masa rebañega en estado inteligente» (16, 336).

Por eso, el destino de la humanidad se halla en los señores venideros. Nietzsche imagina sus posibilidades y sus riesgos. Desde el punto de vista psicológico, lo que puedan ser depende de la clase de masa que tengan que dominar. En efecto, los señores no solo son dictadores que ordenan a partir de una verdad abstracta o de cierta grandiosidad sobrehumana, sino que deben ser hombres capaces de conquistar la confianza incondicionada de la masa, en cuanto son hombres del pueblo, dentro de un mundo ateo. Tales señores tienen que intercambiar el ser que les es propio con el de los hombres que dominan. El pueblo que supere la posibilidad de convertirse en masa, será de influencia decisiva (cfr. pág. 588 *sq.* donde se trata del pensamiento de Nietzsche sobre el pueblo).

Lo que la masa sea está determinado, por una parte, por el ser del señor. En su propia época, Nietzsche observa la siguiente relación: «Nos lamentamos por la indisciplina de la masa… es indisciplinada en la medida en que los cultos también se muestran indisciplinados. La precedemos como conductores, cuando pretendemos vivir según nuestra voluntad; la elevamos o la corrompemos, según que nosotros mismos nos elevemos o corrompamos» (11, 142).

Pero, por otra parte, los señores dependen de la índole de la masa. «Una potencia organizadora de primera clase, como por ejemplo Napoleón, tiene que relacionarse con aquello que debe organizar» (14, 64 *sq.*). Por eso, «quien hasta ahora ha tenido que ver en gran estilo con el hombre, siempre lo ha tasado según sus cualidades fundamentales… Así ocurrió con Napoleón. No se cuidó de las virtudes cristianas: para él fue como si no existieran» (13, 329). «Pero el mismo Napoleón se corrompió por los medios que tuvo que aplicar y perdió la nobleza de su carácter. Entre otra clase de hombres, podría haber aplicado otros medios y, de ese modo, no hubiese sido necesario que un César tuviera que ser malo» (16, 376 *sq.*).

Con respecto a la necesidad de gobernar las masas humanas, de tal modo que pueda surgir el hombre superior, y con relación a los riesgos inmensos que el ser humano corre en el mundo democrático, Nietzsche nos ha informado sobre lo que constituía su anhelo y su cuidado. «La imagen de un conductor tal flota ante nuestros ojos, la necesidad de dicho conductor, el riesgo espantoso de que se pueda debilitar, degenerar o corromper, tales son nuestros cuidados reales y nuestras oscuridades» (7, 738).

Nietzsche abarca la imagen de esos nuevos señores reales, pero no les puede dar forma plástica. «Los señores de la Tierra» constituirán «una nueva aristocracia del espíritu y del cuerpo; al cultivarse, siempre se incorporarán elementos nuevos» (14, 226). Contempla «su nueva santidad, su renunciamiento a la felicidad y a la comodidad. No a sí mismos, sino a los inferiores les hacen entrega de la dicha» (12, 418). Se construirán sobre la autolegislación más dura: ella les entregará a la voluntad de los hombres de potencia filosófica y a los tiranos del arte una duración que sobrepasa los milenios. Tal será la especie superior del hombre que se sirve de la democracia europea como de un instrumento para tener el destino de la Tierra en las manos y para configurar, como un artista, al 'hombre' mismo" (16, 341). Serían partidarios del modo de pensar que Platón ha descripto «en el *Theages*»; «Cada uno de nosotros

desearía, en la medida de lo posible, enseñorear sobre los demás hombres y, sobre todo, ser un dios» (16, 340).

Los nuevos señores se ocuparán, conscientemente, en la transformación del hombre. Hasta ahora, en la época democrática, ella se ha efectuado en la dirección de la nivelación. Los señores, en cambio, se ocuparán en la transformación del hombre, no solo para asegurar la relación de dominio, sino para impulsar la posible jerarquía humana del individuo. Se ha de preparar una disciplina de largo alcance, la única que posibilita "el carácter duradero de la constitución psíquica (*Zustände*)" (3, 349), es decir, la satisfacción del hombre con el todo. De ese modo, este podrá llegar a su posible elevación, dentro de la «esclavitud» necesaria. El supuesto para que eso ocurra no está en la aplicación, a cualquier género de hombre considerado como universalmente humano, de un criterio de medida único. Los modos de pensar, característicos de las diferentes modalidades del existir, tienen que ser capaces desuna autoafirmación, ayudados por los que dominan. Porque «para el mediocre, la medianía constituye una felicidad, es indigno de un espíritu profundo ver una objeción en la mediocridad como tal». Se debe fomentar, como modo de pensar de la peculiar afirmación vital, «la maestría en una sola cosa, es decir, en una especialidad, cual si esta fuese un instinto natural». En cambio, se ha de rechazar todo aquello que «con su pequeño ser socava el instinto, el placer y el sentimiento de satisfacción, experimentado por el trabajador» (8, 303-304).

El problema fundamental de esa transformación del hombre es el de la relación existente entre el obrero y el patrón, así como el de las distintas clases de ambos. Según Nietzsche, 394 en este punto, el mundo democrático ha despreciado todo. No se debe beneficiar la ocasión para el provecho, sino que se ha de tener ante los ojos «el bienestar del obrero, su contento corporal y psíquico». El error consistió en utilizar el trabajo, sin haberse pensado en la integridad humana del trabajador. Hasta ahora, la «explotación del obrero ha sido torpe: se trata de un robo a mano armada, a costa del futuro, de

un peligro para la sociedad» (3, 349). Nietzsche prevé un nuevo modo en las relaciones laborables, cuyo modelo encuentra en las relaciones militares. «Los soldados y el conductor siempre mantienen entre sí un trato mucho más elevado que el existente entre los obreros y los patrones. Es raro que el sometimiento a personas poderosas, a tiranos y a jefes militares, no se sienta tan penoso como el sometimiento a personas desconocidas y desprovistas de interés, como lo son todos los grandes de la industria. Hasta ahora, los fabricantes carecen de las formas que caracterizan una raza superior, si tuviesen la distinción de la nobleza hereditaria, quizá no existiría el socialismo de las masas. En efecto, estas se hallan dispuestas, en el fondo, para una esclavitud de cualquier índole, supuesto que el superior se legitime constantemente en su condición de tal, es decir, como nacido para mandar. Tal legitimidad depende de una forma distinguida» (5, 77). Mientras que en la esclavitud contemporánea —puesto que los verdaderos jefes por quienes valdría la pena trabajar no están presentes (16, 196)— Nietzsche solo ve la barbarie; con el «futuro del obrero», en cambio, dirigido por auténticos señores, considera, es cierto, una «esclavitud», pero esencialmente distinta. En efecto, «los obreros deben aprender a sentir como si fuesen soldados. Un honorario, un salario; pero ninguna paga. Ninguna relación entre el pago y el rendimiento. En cambio, poner el individuo, según su carácter propio, en una posición tal que, en la medida de sus alcances, pueda rendir lo máximo». Luego, el bienestar y el cotidiano contento de vivir, debe pertenecer a los servidores. Por eso, es necesario trocar los papeles que, hasta ahora, han desempeñado los burgueses y los obreros. «Los trabajadores deben vivir alguna vez como los actuales burgueses; pero por encima de ellos, caracterizándose por la carencia de necesidades, han de estar las castas superiores, más pobres y más simples, es verdad, pero en posesión del poder» (16, 197). Solo la jerarquía verdaderamente humana, es decir, la naturaleza de los que mandan, quita el aguijón

necesario de la esclavitud. Ella satisface a los servidores: les da lo que les corresponde y les permite honrar el ser de quienes mandan.

LA TAREA DE LA GRAN POLÍTICA

Con su pensar negativo, Nietzsche había roto con aquello de que, anteriormente, todos participaban o admitían, llámese Dios, moral o razón. Negó que los hombres que forman un Estado o una sociedad sean por completo comunes. Para él son por entero dispares. «No hay derechos del hombre» (11, 143). Negó la existencia de un derecho en sí mismo. Todo cuanto le salió al encuentro con la pretensión de valer de modo absoluto, constituyó, para él, un ejemplo del carácter totalitario de la mentira, viendo en esta la «verdad» universalmente válida. Los hombres no se encuentran con una verdad definitiva; en cambio, viven al imponerse «una ley de concordancia» que rige las cosas exigidas por la existencia dada (5, 105).

Ahora bien, puesto que, en la realidad, no hay otra instancia, sino que solo los hombres mismos deciden acerca de la jerarquía y del valor del hombre y sobre lo que debe regir como verdadero, únicamente decidirá el tipo humano que tenga el poder efectivo. La última exhortación nietzscheana sigue siendo la de combatir por ese poder. Desde el punto de vista político, entendido en estrecho sentido, significaría luchar por el poder estatal; en el sentido de la gran política significa, en cambio, luchar por las ideas creadoras que, de modo invisible, acuñan y transforman a los hombres. La verdad solo es real en la lucha por el poder: en ella tiene origen y límites.

La gran política de Nietzsche se propone la tarea de dar un sentido filosófico a los nuevos señores y llevarlos hasta sí mismos. Desea que, en un mundo como este, que ha llegado a ser ateo, expongan y produzcan al hombre superior. «Escribo para una especie de

hombres que todavía no existe: para los señores de la Tierra» (16, 340).

Los legisladores

El supuesto de una actividad constructiva, dentro de la crisis histórica, está en la «transmutación de los valores». Ahora ha llegado el instante en que, «por primera vez se plantea la gran cuestión acerca del valor, en que la pasión espiritual, de una altura y libertad jamás presentidas, toma posesión del problema supremo de la humanidad y evoca la decisión de su destino» (a Overbeck, 18-10-88). Pero esa transmutación de los valores no puede acontecer por una estimación instantánea y aislada, ni por el sentimiento de simpatía o de antipatía, sino que, en verdad, ocurre a partir del más profundo origen. Por eso, la revisión de todas las estimaciones axiológicas necesita, «antes de haberse puesto todas las cosas en la balanza, tener la misma balanza pienso en la equidad suprema de la inteligencia suprema, cuyo enemigo mortal está en el fanatismo» (11, 371). Lo que se cumple, en cambio, por meras apreciaciones, susceptibles de ser entre sí intercambiables, constituye una vana superficialidad. Las estimaciones creadoras han de permitir que se exprese el origen mismo, en tanto necesidad del ser en devenir. La transmutación de los valores no debe estar al servicio de ninguna valoración particular, cerrada en sí misma. Quien transmute los valores tiene que poder ser la balanza misma, de tal modo que vea las posibilidades en su totalidad, soportando en sí mismo la amplitud del ser en devenir. Si, en este caso, Nietzsche parece levantar su exigencia por encima de lo que le es posible al hombre —tratándose del origen del mismo—; si ante ese reclamo toda intención incondicionada del ser humano, dentro de su historicidad, se reduce a fanatismo, semejante transformación creadora, sin embargo, es llamada por Nietzsche legislación. No consiste en la formulación de proposiciones jurídicas o morales, las cuales son, antes bien,

consecuencias de las valoraciones generales, y estas se deben crear en el filosofar legislante que las abarca y las rodea.

En su desnudo carácter de fórmula, las leyes acaban por matar. Según Nietzsche, solo son vivas y verdaderas cuando las produce el legislador creador, únicamente «en los casos en que la vida se entumece, la ley se levanta a gran altura» (8, 394). De esa suerte, nace la situación para la cual rige el viejo adagio chino: 'los reinos perecen al tener muchas leyes" (16, 191). «¡Ay de mí! —exclama Nietzsche— ¿dónde está el rostro respetable del legislador que signifique más que la ley, es decir, dónde está el deseo de comportarse santamente, por amor y respeto?» (12, 200). Quienes se aferran a las leyes «buscan, en el fondo, un gran hombre; pero ante este se borran las leyes mismas» (12, 274).

La caracterización de la «gran política» de Nietzsche consiste en lo siguiente: cuando ella trata del legislador no se habla, en modo alguno, del político activo, sino del filósofo. Tampoco se refiere a la política determinada de cierta situación concreta, sino a la situación total e historico-universal de la época. Cuando Nietzsche prevé, en el hombre que en el futuro moverá la historia, «la identidad entre la esencia del conquistador, del legislador y del artista» (14, 134), quienes, en sentido propio, ponen en movimiento y legislan sobre el futuro serán, según él, los filósofos: «ellos determinan el “hacia dónde” y el “para qué”» (16, 348).

Nietzsche ha revelado el sentido del pensar filosófico con una exigencia quizá hasta entonces no existente. Tiene una conciencia extraordinaria de la eficacia infinitamente creadora del auténtico filosofar, es decir, de su filosofar. Los filósofos «capturan el futuro con mano creadora» (7, 162). Quieren «forzar la voluntad para que ella siga, durante milenios, derroteros nuevos»; quieren «preparar las grandes tentativas y los ensayos generales de disciplina y de educación» (7, 137-138). Penetrado por el poder de su pensar, Nietzsche afirma su convicción en los siguientes términos: «Nosotros, que pensamos y que sentimos, somos quienes

realmente y siempre hacemos algo que antes no era: el mundo entero y eternamente cambiante de las apreciaciones, los colores, los pesos, las perspectivas, las escalas, las afirmaciones y las negaciones. Este poema, por nosotros inventado, es aprendido, ejercitado, traducido a carne y a realidad e incluso a vida cotidiana, por los llamados hombres prácticos (por nuestros actores)» (5, 231). Si los que actúan de modo efectivo tuviesen la ventaja de la realidad, no escaparían a la burla que Nietzsche le dirige a la impotencia de la irrealidad soñada por ellos. «Vosotros creéis ser libres, nosotros, que juzgamos sobre los valores, os damos cuerda: vosotros sois obra de relojería» (12, 249). En las formulaciones de Nietzsche se modifica el puesto que el pensar creador ocupa con respecto al obrar creador — es decir, con relación a su separación y a su identidad. Los políticos de su gran política son, a veces, los «señores de la Tierra»; otras veces, empero, se llaman señores de esos señores. «Más allá del que ejerce señorío, separados de todo vínculo, viven los hombres más elevados, cuyos instrumentos son los que dominan» (16, 359). Su eficacia no está en la acción inmediata o visible; pero, en cambio, ella es decisiva, verdadera y perdurable. «Las palabras más calmas producen la tempestad. Los pensamientos que llegan con patas de paloma dirigen el mundo» (6, 217). "El mundo no se mueve alrededor de los que inventan estrépitos nuevos, sino en torno a los inventores de nuevos valores: el mundo se mueve alrededor de ellos en silencio (6, 193; 6, 73).

Nietzsche vive con la conciencia de cumplir semejante filosofar en un momento crítico de la historia. «Incluso, quien sienta conmigo, deberá sentir en cada fibra de su ser que se tiene que volver a determinar el peso de todas las cosas». (A Overbeck, 21-5-84). Espera de la generación próxima la eficacia de su acción: «en ella, los grandes problemas que yo padezco, aunque también, gracias a ellos y mediante ellos, yo vivo, tendrán que personificarse y pasar al acto y a la voluntad» (a Overbeck, 30-6-87). Busca el sentido de su vida: «He aquí mi tarea: apremiar a la humanidad a que tome una decisión que sea concluyente para todo futuro» (14, 104).

Pero, al mismo tiempo, lo sobrecoge el espanto frente a lo que uña filosofía y un filosofar como el suyo, que jamás había existido, podría producir. «La historia de la filosofía, hasta ahora, ha sido breve: es un comienzo. Todavía la filosofía no ha producido guerra alguna. Nosotros, individuos, vivimos una existencia de precursores: les dejamos a los que vendrán la tarea de conducir la guerra por nuestras opiniones. Vivimos en el centro del tiempo humano, y eso constituye la dicha más grande» (12, 208 sq.).

El camino de la gran política

Si le preguntamos a Nietzsche qué se debe hacer políticamente, su primera respuesta dirá que los supuestos de su gran política deben estar presentes antes que sea posible obrar. El origen creador de la gran política —transmutación de los valores y legislación—, en cuanto origen, no puede constituir una meta. Es posible que la política proceda de dicho origen, pero no engendrarlo. El origen no es real, como algo factible de ser considerado útil y deseable, para convertirse después, a modo de un fin, en meta de mi querer. Antes bien, para que la transmutación de los valores y la legislación sean reales, se tienen que dar dos supuestos. En primer lugar, la legislación creadora no es asunto de un buen entendimiento o de una voluntad enérgica, sino que nace de la amplitud y del ser sustancial del hombre creador. Pero —piensa Nietzsche— que «tales hombres, capaces de la gran creación serán hoy, y quizá durante mucho tiempo, buscadores en vano» (16, 337). En segundo lugar, la realización de las nuevas apreciaciones valorativas, que proceden del acto creador de la transmutación de los valores, necesita que esa situación ya es té preparada, lista para salirle al encuentro. Incluso, de modo inconsciente, los hombres se precipitarán sobre aquello que les ofrezca quien transmute los valores de manera creadora. «Transmutar los valores: ¿qué significa? Tienen que estar presentes los movimientos espontáneos.

Toda teoría es superflua, en el caso de que un montón de fuerzas y de materia explosivas no estén preparados para ella» (16, 363).

En el hecho de que esos supuestos de la gran política no estén todavía dados, Nietzsche ve un espantoso contraste. Justamente, en esta época, reconoce el instante histórico-universal en el cual son visibles las posibilidades más alejadas y las tareas más grandiosas. «En relación al futuro, se abre ante nosotros, por primera vez en la historia, la formidable perspectiva de una meta humana ecuménica, capaz de abrazar toda la Tierra habitada» (3, 99).

El camino visto por Nietzsche se caracteriza por la imagen que se forja de lo más extremo y del todo indeterminado. Puesto que su pensar —que procede del origen de las posibilidades y de los horizontes más remotos— apenas se extiende a la acción concreta del mundo presente, se revelará en constante polémica. Por eso, la concepción nietzscheana será inexorablemente realista, aunque no configure la realidad empírica. No es extraño que su gran política haga desaparecer, en fluente lejanía, todo cuanto se refiere al pasado, al futuro y al presente.

Lo pasado ya no es. «La humanidad todavía tiene mucho por delante de sí misma. ¿Cómo podría tomar el ideal de lo pasado?» (13, 362). Lo futuro está concebido de un modo tan vasto que apenas si concierne al hombre actualmente vivo. En ese sentido, Nietzsche dice: «No debe extrañar que se necesiten un par de milenios para volver a encontrar un punto de enlace, un par de milenios poco importa (16, 384). Lo presente está concebido de tan extraña manera que es el de toda la humanidad. De tal modo, la historicidad concreta del individuo y del pueblo al cual pertenece, están amenazados por desvanecerse dentro de esta exigencia: Muchos poderes, todo lo internacionales que sean posibles, con el fin de intentar una perspectiva mundial» (13, 362).

Es cierto que Nietzsche lanza el siguiente desafío: «¡Presentimientos del futuro! Festejar lo futuro y no lo pasado. ¡Vivir

en la esperanza! ¡Beatífico instante!». Pero, al concluir, exige: «Y después, volver a levantar el telón y aplicar los pensamientos a metas fijas y muy próximas» (12, 400). Sin embargo, la captación de tales metas cercanas no fue cumplida por la gran política ni tampoco constituyó la tarea propia de la misma.

Lo esencial de esa gran política está, en efecto, en reflexionar sobre lo más extremo y alejado. Puesto que, para Nietzsche, no hay Providencia alguna que conduzca el curso histórico; puesto que Dios ha muerto, el hombre ya no se puede confiar a ningún poder que le sea extraño: tiene que tomar en propias manos su destino entero. El sentido de este pensar, que quiere ser sin trascendencia, está en hacer patente esa tarea como tal. Se aproxima: «la gran tarea y la gran cuestión: ¿cómo se debe imponer sobre la Tierra, entendida como un todo? ¿Y para qué se debe cultivar y educar "el hombre", en tanto totalidad, y ya no un pueblo o una raza?» (16, 337). «El gobierno terrenal del hombre debe estar, en suma, en manos del hombre mismo: su "omnisciencia" tiene que vigilar, con penetrante mirada, el destino ulterior de la cultura» (2, 231). Por tanto ¿qué se debe hacer? Tomar lentas decisiones acerca de los métodos, durante siglos. En efecto, la conducción del futuro humano debe llegar, alguna vez, a nuestras manos" (14, 413).

Pero tal perspectiva, que es tan grandiosa como finalmente vacía, no significa, para Nietzsche, que ya se haya hecho algo de esa índole, o que se haya tomado alguna decisión. Si quiero tomar el todo en propia mano, como si fuese un dios, de acuerdo con métodos y sobre la base de mi saber sin trascendencia, tendré que conocer, en primer lugar, el todo mismo. De otro modo, solo produciría una devastadora confusión. Pero, en lo concerniente a tal saber —que sería el supuesto para la captación y para la realización de los métodos— solo se halla, de acuerdo con la explicación de Nietzsche, en los comienzos. «En todo caso, la humanidad no solo debe marchar a su pérdida, guiada por semejante gobierno consciente y general; tendría que haber encontrado antes un conocimiento de las condiciones de la cultura, entendido como el

criterio científico de metas ecuménicas. Dicho conocimiento ha de sobrepasar todos los grados del saber hasta ahora existentes. En ello reside la formidable tarea de los grandes espíritus del siglo próximo» (2, 43).

La concepción de Nietzsche, en lugar de desarrollar una política unívoca, manifiesta el abismo de la existencia dada y la ambigüedad de todo lo real. Si el obrar político que podría surgir de esta posición tiene, para Nietzsche mismo, dos supuestos —una transmutación de la validez de todos los valores, que se convierte en fe eficaz, referida a las conexiones causales de las cosas humanas—, y si ambos supuestos no son dados, es por completo necesario renunciar a partir de Nietzsche, a consecuencias aplicables al obrar concreto. Si, por ejemplo, nos comportáramos, con respecto al primer supuesto, como si creyésemos en lo que Nietzsche cumplió con fe dentro del todo de su filosofar, seguirá siendo cuestionable la posibilidad de llegar a un saber de lo tratado en esa creencia. Nietzsche puede ser el falso profeta que conduce a error. Cuando, conforme con el segundo supuesto, proyectamos planes y obramos como si ya conociésemos concretamente el todo teleológico, alcanzable en el horizonte del mundo, fracasará el efecto que se buscaba. Nietzsche nos puede tentar con el presunto saber de un mal positivismo. No lo seguimos en ninguno de los dos casos. Sería un error radical pensar que Nietzsche haya bosquejado algo que, simplemente, habría que aceptar. En el campo de la política, tal circunstancia se muestra de modo inexorable, porque Nietzsche no piensa para todos, sino, y de modo expreso, para los «nuevos señores».

Educación y adiestramiento

A través de su vida, Nietzsche solo ha reflexionado en una dirección del método: en su juventud expuso ideas sobre la educación, y de ella surgió la concepción del adiestramiento, propia de su filosofía ulterior.

La educación constituye, para él, el origen de la transformación del hombre venidero, el campo en que lo futuro crecerá. «En algún momento no habrá un solo pensamiento que no se refiera a la educación» (10, 402). El hecho de que, finalmente, lo que el hombre debe ser se tenga que fundamentar en el modo según el cual haya sido educado, hace que, para Nietzsche, la educación sea un límite de la existencia dada. A partir de este, quiere aceptar el sentido del acto educativo, que consiste en la producción de la nobleza suprema del hombre. Con ese fin bosqueja proyectos concretos, aunque, como tales, no fueron decisivos para él, ni tampoco siguieron siendo los mismos.

En sus primeras conferencias, por ejemplo, en la titulada *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten / Acerca del futuro de nuestras instituciones de cultura* (9, 292-438), Nietzsche proyectó la idea de una organización de la educación. Es democrática, puesto que piensa en el pueblo entero y quiere realizar una selección que parta de todas las clases sociales; pero es aristocrática, por referirse a los mejores. «Nuestra meta no puede ser la de la formación culta de las masas, sino la de la cultura del hombre individual, seleccionado y equipado para el cumplimiento de grandes obras permanentes». La cultura popular, según Nietzsche, debe seguir estando fuera de esa organización. Dicha cultura se le puede «aproximar de un modo solo por completo externo y rudimentario. La región más profunda y más verdadera, en la cual las masas entran en contacto con la cultura —es decir, allí donde el instinto religioso es entrañable al pueblo, que sigue inventando imágenes míticas; allí donde el pueblo se mantiene fiel a sus costumbres, a su derecho, a su suelo patrio y a su lenguaje— esa región, pues, solo se alcanza directamente por una violencia destructiva. Fomentar verdaderamente la cultura del pueblo significa mantener esa saludable inconsciencia, ese sano dormir, propio del pueblo» (9, 357-358). Mientras que Nietzsche le reprochaba a la época el hecho de que aspirase a ampliar la cultura con el fin de que llegara a todos —con lo cual disminuía y se debilitaba por reducción de sus exigencias— él tomó partido,

inversamente, por el estrechamiento y la concentración de la cultura, destinada a pocos, y por el fortalecimiento y la autosatisfacción de la misma (9, 302). Incluso, llega al ideal de «una secta cultural». «Debe existir un círculo, como lo fue el de las órdenes monásticas, solo que de contenido más amplio» (10, 484).

Dejando a un lado todas esas precisiones, Nietzsche ha expuesto, dentro de la complejidad de su pensamiento, la antinomia de la idea de la educación: se debe esperar todo de ella y, sin embargo, se ha de presuponer todo en el ser del educando.

La voluntad apasionada por lo superior quiere esperar, ver cómo llega y producir en la generación siguiente lo que no se puede hacer en la propia. Pero la experiencia enseña que solo es posible llegar a ser lo que ya se es, desde sí mismo. Por eso, para Nietzsche, la educación —si es buena— es liberación. «Tus verdaderos educadores te muestran la sustancia verdadera y originaria de tu ser, algo por completo ineducable, tu educador solo podrá ser tu liberador» (1, 391). El educador es necesario: «se ha de aprender a ver; se ha de aprender a pensar; se ha de aprender a hablar y a escribir» (8, 114-116). Pero si la educación no es buena «constituye una nivelación sistemática, con el fin de que el ser nuevo se adecué a los hábitos y a las costumbres dominantes» (3, 333). «El medio ambiente educativo le quiere quitar libertad al hombre», como si solo «debiese ser una repetición» (2, 217). La educación, por tanto, es, «esencialmente, el medio de arruinar la excepción en favor de la regla» (16, 325).

Más tarde, al llegar a los límites, Nietzsche ha transgredido los confines de esas posiciones. Su anhelo por el hombre superior del futuro no le permitía tan solo esperarlo, sino que lo quería producir. La gran política tiene que querer más que lo que la educación puede, es decir, la nivelación o el despliegue de lo que ya se debe encontrar como siendo. Las ideas que la educación tiene sobre la formación culta no apresan lo profundo del origen del devenir del hombre mismo. Una educación realizada por medio de la

transmisión de contenidos, de conocimientos y de habilidades, de «objetos dignos» (10, 481), una mera educación de los sentimientos y de los pensamientos, no es bastante (8, 161). Antes bien, lo que, en primer lugar, fundamenta toda educación es un acontecimiento que conmueve profundamente, producido en el ser del hombre mismo y, con posterioridad, educado. «La producción de hombres mejores constituye la tarea del futuro» (10, 415).

El acontecimiento capaz de conmover profundamente y que produce el ser del hombre tiene, para Nietzsche, una doble naturaleza. Es «domesticación» o «adiestramiento». La domesticación de la bestia «hombre» significa pacificarlo, en el sentido de reducirlo a medianía, como también calmarlo y debilitarlo (8, 102 *sq.*). El adiestramiento, en cambio, significa el impulso que eleva la jerarquía del ser humano. Considera que ambos son necesarios, aunque, en el sentido propio de Nietzsche, «la educación es adiestramiento» (16, 423).

Pero ¿cómo debe proceder tal educación, entendida como adiestramiento? El problema a resolverse es, en primer lugar, el siguiente: ¿A qué «tipo de hombre se debe adiestrar y se lo debe querer como siendo más valioso, más digno de la vida y más seguro de porvenir?» (8, 218). Pero después, cuando ha revestido su intención englobante con el lenguaje de una simplificación biológica, según Nietzsche es «decisivo sobre la suerte del pueblo y de la humanidad que comience la cultura en el justo lugar. El justo lugar está en el cuerpo, en las actitudes, en la dieta, en la fisiología; el resto deriva de ello» (8, 161). Por eso, todo matrimonio debe estar precedido por un protocolo medicinal y se ha de impedir la propagación de los enfermos (16, 183). Pero las ideas nietzscheanas sobre el adiestramiento sobrepasan lo biológico en su totalidad. El pensar creador mismo es, para él, un adiestramiento, pues el hombre, al pensar mediante conceptos, es transformado por ellos. Luego, Nietzsche enseña a «considerar los conceptos como ensayos, mediante los cuales se adiestran determinadas clases de hombres y se experimentan en su estabilidad y duración» (14, 16).

Su propio pensamiento «investigador», es decir, su filosofar, quiere ser un pensar capaz de adiestrar.

Pero, según Nietzsche «la gran política de la virtud» tiene vigencia para los conductores del destino humano, esto es, para quienes realizan la idea del adiestramiento que le da al hombre su moral efectivamente activa, capaz de producir la especie humana. A los conductores no les preguntamos cómo han llegado a ser virtuosos, sino cómo debemos hacernos virtuosos a nosotros mismos (15, 365-367).

Si, por tanto, en la concepción de Nietzsche, la idea de la educación se reduce al supuesto de la misma —al adiestramiento—, resultará que su pensamiento o se pierde en lo indeterminable —por inclusión del pensar en el medio del adiestramiento— o se estrecha, particularmente, en lo biológico. Pero, también en este último caso, apenas si el contenido particular es esencial, como si constituyera la solución íntegra. Lo esencial, en cambio, está en la mirada intrépida, dirigida a los límites y al estallido de todos los prejuicios no cuestionados.

LA GRAN POLÍTICA Y LA FILOSOFÍA

La riqueza de posibilidades contenida en la concepción de Nietzsche no permite destacar posiciones singulares, porque entusiasmen o extrañen. Toda manifestación necesita ser desplegada en su sentido y corregida por otra. Pero, de los pensamientos relativos a la gran política, no nace ningún todo subsistente y en sí. Tampoco la gran política de Nietzsche concluye en alguna utopía. De ese modo, el carácter indeterminado conserva el todo, el cual se diferencia de la precisión de lo singular: tiene un modo de ser abierto. Mediante esa indeterminada apertura, aunque no podamos fijar nuestra atención en algunos aspectos singulares y visionarios del futuro, se caracterizan la marcha posible de las cosas

y el camino del obrar. Por eso, la gran política de Nietzsche es ambigua: al parecer quisiera producir un obrar basado en juicios y en exigencias universalísimos. Estos toman al hombre como material de una formación culta, con el fin de hacer de él algo diferente y mejor, es decir, un ser de jerarquía superior. Pero de semejantes determinaciones no se sigue obrar concreto alguno, susceptible de mostrar, de modo inmediato y conforme a fin, alguna tarea posible. La palabra «política», en cambio parece prometer algo que debe acontecer aquí y ahora. En tanto la «gran política» no inventa ninguna política determinada, en el sentido de la esfera singular y propia del hacer humano, sino que despierta, por así decirlo, un temple esencial del político, referido a la existencia dada y general de la humanidad en sus posibilidades, el pensamiento deberá iluminar algo que quizá ahora, en el germen brotante de la conciencia viva, ya pugna por alcanzar claridad. Pero la «gran política», por sí sola, no puede aclarar aquello de que se trata, lo cual está reservado al todo del filosofar nietzscheano.

Sería fácil dejar en paz sus grandiosos y elevados pensamientos que, sin embargo, no evitan absurdo alguno. También sería fácil abandonarse a ellos. Pero, en lugar de eso, se debe entender aquello que, en su fundamento, es un móvil propiamente dicho. Trataremos de aclarar, en tres direcciones, el modo según el cual la «gran política» de Nietzsche desemboca en su filosofar. Por otra parte, ella ha surgido de tal modalidad.

> 1. En primer lugar, semejante concepción acerca del sentido que se refiere al todo del ser humano —lo cual debe parecerles fantástico a los realistas, que se cuidan de lo presente— ya es, como tal, filosófica y pertenece a un gran linaje genealógico. Podemos caracterizar brevemente ese sentido mediante una comparación. El joven, por naturaleza, trata de modificar todas las cosas desde el fondo. Mirando la realidad por encima del duro trabajo, abandonando el fundamento histórico y confiándose a lo absoluto, los jóvenes piensan que están obligados a volver a producir el todo de la existencia, desde la raíz, partiendo, por ello, de una amplia contemplación y del deber ser. En el filosofar

> permanece un elemento afín a la juventud: a partir de la íntima grandiosidad del ser intuido (del todo de la posibilidad contemplada), surge el anhelo de ver cumplido y acabado lo avistado en la contemplación. Trátase de un ensueño que, por tanto, tiene derecho a aspirar a lo ilimitado; pero, es más que un ensueño, porque la filosofía está ante una realidad que ella anticipa por el pensamiento, es decir, no por la acción, sino por la posibilidad (por ejemplo, la filosofía del Estado en Platón, las Ideas en Kant, la gran política en Nietzsche). Hay una voluntad de realidad; pero está desterrada a la ilimitación de lo que actualmente es irreal. El dolor de esa voluntad no cumplida acrecienta la fantasía, y se pierde de continuo en utopías o también, como Nietzsche, en puras exclamaciones que, por gritar en el vacío, pueden sonar como huecas. Pero en los pocos grandes pensadores es, de hecho, el origen creador, y a esa voluntad le debemos los ideales comunicables. Mediante ellos creemos comprender nuestra vida, oscuramente impulsiva. Lo que, en este caso, se manifiesta de la ley, y que sobrepasa toda legalidad determinada, se convierte en el fundamento del poder de nuestro querer concreto.
>
> 2. Ante la incerteza del acontecer, ante las visiones del futuro, que siempre despiertan espanto, ante la indeterminación de lo que, desde el puno de vista político, se deba hacer en lo particular, Nietzsche acierta con el origen, que siempre está presente, debiendo soportar todo lo demás. Cuando las cosas caen en un caos, el origen se debe reducir a sí mismo: trátase del ser-sí-mismo del individuo. Parece que, en las ideas de Nietzsche, de ese modo nacidas, se aludiese a lo no-político, como si fuese el gran polo opuesto de lo político. Sin embargo, toda política creadora, para Nietzsche, debiera partir de ese punto.

Cuando Nietzsche considera tal ser-sí-mismo del individuo, piensa en él mismo, tal como vive en una época como esta, que podría no necesitarlo, y en la cual sería posible que no encontrase su mundo. Escribe: «Siempre seguirán naciendo hombres que, en tiempos anteriores, hubiesen pertenecido a las clases dominantes de los sacerdotes, de los nobles y de los pensadores. Ahora, nuestra mirada abarca la aniquilación». ¿Qué les queda por hacer? «La mentira y la secreta huida hacia atrás, hacia lo superado. El servicio

en las ruinas nocturnas de los templos está lejos. Lo mismo ocurre con el servicio de los mercados cerrados». Esos hombres «se limitan a la mayor independencia y no quieren ser burgueses, políticos o poseedores, quizá la humanidad tenga alguna vez necesidad de ellos, cuando haya pasado el hombre común y anárquico. ¡Fuera aquellos que ahora se ofrecen, con impertinencia, como salvadores de la masa! ¡Queremos estar preparados! ¡Queremos ser enemigos mortales de aquellos que, entre nosotros, se refugian en la mentira y quieren la reacción!»(11, 374). En la exigencia dirigida a la fuerza más íntima del ser autónomo, formula un llamado a quienes deben seguirlo. «A los hombres que me interesan les deseo el dolor, el abandono, la enfermedad, el deshonor — deseo que no desconozcan el martirio de la desconfianza para con ellos mismos y la miseria de lo superado. No me apiado de ellos, porque les deseo lo único que hoy puede demostrar si alguien tiene valor o no: el hecho de mantenerse firme» (16, 311).

Los exhorta a la valentía. "¡Vosotros, los que os pertenecéis a vosotros mismos! ¡Vosotros, que sois magníficos por vosotros mismos! No luchéis contra las opiniones: son el resultado de un acto de caridad para los esclavos.

Cualesquiera sean las formas del Estado y de la sociedad, todas serán eternamente formas de esclavitud —y las dominaréis a todas — porque solo vosotros os pertenecéis a vosotros mismos" (12, 206).

En ese acto de pertenecerse a sí mismo, Nietzsche capta el único puesto del pensar creador (cfr. págs. 150-151). En el mismo se identifican el señorío propiamente dicho (aunque invisible) y la intelección, que ya no obra prácticamente. El pensamiento de la «gran política» que se cumple en ella puede tener el aspecto de la contemplación más pura. «Mis fines y mis tareas son más extensas que las de cualquier otro —y lo que llamo la gran política proporciona, por lo menos, un buen punto de apoyo y una visión a

vuelo de pájaro de las cosas presentes» (a Overbeck, 2-5-84). La «gran política» no expresa, en absoluto, una voluntad de señorío; pero el pensamiento sobre la misma cree ser, de hecho, lo que en último término es dominante: «La propensión al dominio me aparece, con frecuencia, como siendo una característica íntima de la debilidad. Las naturalezas más poderosas dominan: es una necesidad aunque se sepulten en vida dentro de un pabellón» (11, 251). Los filósofos creadores son, para él, los más poderosos, no porque ejerzan el poder sobre el mundo que les es contemporáneo, sino por el modo como se dominan a sí mismos y porque, finalmente, mueven el mundo por el despliegue de su pensamiento. «Las grandes naturalezas moralizadoras nacen en tiempos de disolución, como seres que se limitan a sí mismos son naturalezas gobernantes (Heráclito, Platón), dentro de un mundo modificado, en el que solo se pueden gobernar a sí mismos» (11, 251).

De este modo, el pensamiento de Nietzsche se refiere al hombre en tanto individuo. Pero, para ello, no parte de una humanidad (quizá rechazada por él), por la cual cada individuo como tal tendría un derecho eterno y un valor irreemplazable, sino que su concepción se apoya en la fe de que todo hombre creador se produce, finalmente, en el individuo, y en la creencia de que el ser, según él, solo se puede convertir en objeto de amor y de veneración en los individuos creadores. Desde este punto, Nietzsche penetra hasta el sitio que le pueda ofrecer algo inconmovible, de tal modo que, en todos los fracasos, pueda aparecer como una serenidad superadora e íntima. Pero el individuo no solo es la única forma de la humanidad, susceptible de ser captada de modo real, sino que el hombre —que, en cuanto individuo, también cumple grandes hechos capaces de proponer y de realizar fines— es decir, su existencia dada, constituye, al mismo tiempo, la condición permanente por la que se determina todo lo demás. En su ser-sí-mismo, el individuo es —en sentido nietzscheano— el «poderoso», aunque triunfe el poder de la masa, puesto que, finalmente, esta tendrá que ser dirigida por hombres, ya que está constituida por ellos. El cuidado,

constantemente renovado en Nietzsche, se refiere al modo según el cual el ser-sí-mismo individual puede y debe existir en todas las circunstancias, a fin de documentar, mediante su existencia, al ser humano y estar preparado para las tareas correspondientes. Sea como señores, sea en la soledad anónima, sea en formas imprevisibles o como fuese, esos individuos se tendrán que producir en una época de nivelación y determinar, por fin, la marcha de las cosas.

Aun cuando la totalidad del futuro le parezca desolada, Nietzsche mantiene la mirada puesta en el posible ser-sí-mismo del individuo, tal como lo muestra la siguiente imagen: «Cien profundas soledades constituyen, juntas, la ciudad de Venecia: en ello está su encanto. He aquí la imagen de los hombres del futuro» (11, 377).

3. Nuestra exposición, seguida en una serie de capítulos, separa unas de las otras las ideas fundamentales de Nietzsche. Pero tales pensamientos que, en todas partes, significan para él posibilidades de investigación, están atravesados por constantes contradicciones y superaciones íntimas. Por eso, podrían parecer surgidas de un pensar que hubiera caído en los límites de las ocurrencias contingentes; pero, por instinto e intención, tienen, en Nietzsche, una efectiva y total unidad. Sus concepciones políticas están en estrecha conexión con todas sus demás ideas filosóficas, y se las podría exponer del siguiente modo: La gran política es la voluntad de actuar en el futuro, en tanto voluntad del hombre superior, del superhombre. Para ello necesita, en primer lugar, una raza europea dominante. Esta, es decir, el ser humano y su voluntad, realiza un movimiento opuesto al nihilismo, que resulta de todas las estimaciones axiológicas anteriores, en particular de las cristianas. Dicha reacción, introducida por el filosofar de Nietzsche, arraiga en su concepción fundamental del ser. Aporta —no como filosofar para todos, sino para los posibles señores— una mística especulativa (eterno retorno) y una interpretación metafísica del ser (voluntad de poder) junto con una activa visión del futuro, referida al superhombre. No se trata de un saber referido a un otro subsistente, sino del impulso por superar el nihilismo. El movimiento propio del pensar nietzscheano comienza por llevarlo al extremo, mediante la idea del incesante devenir, y porque el mundo carece de sentido y de meta, por lo cual todo hacer es

vano. Pero la seducción que reside en ese ascenso hacia la negación última produce la radical inversión hacia la afirmación. Esta no se refiere a otro mundo, ni a Dios ni a un ideal, sino al todo del ser real del mundo en su integridad y a cada individuo. Pero este tema, en tanto constituye el sentido que abarca y rodea a la «gran política», se desarrollará en los capítulos siguientes.

V — LA INTERPRETACIÓN DEL MUNDO

La cuestión acerca de lo que es todo ser, en sentido propio, desde siempre ha sido respondida de modo falso, mediante la imagen o la construcción intelectual del universo. Pero todo filosofar está esencialmente determinado por la manera según la cual se concibe el mundo.

Nietzsche se ubica dentro de la serie de los metafísicos que establecen un concepto del ser, o sea, que responden a la cuestión acerca de lo que, en sentido propio, es todo ser, para aprehender, a partir de dicho concepto, la totalidad del universo. La «voluntad de poder» se le ofrece como concepto fundamental. Mediante esa forma, propia del pensar metafísico-constructivo, Nietzsche está en estrecha conexión con las grandes y permanentes posibilidades de una interpretación del mundo.

Pero Nietzsche vivió después de Kant. Las cuestiones críticas le habían sido transmitidas como obvias. Ya no le era posible una metafísica ingenua y dogmática. Por eso, alcanzó el fundamento de la suya mediante una transformación de la filosofía crítica de Kant. De esa transformación proviene la teoría que afirma que todo ser del mundo es un mero ser de interpretación y que el saber del mundo es su actual interpretación, así como también lo es su propia filosofía de la voluntad de poder.

Finalmente, la metafísica de Nietzsche se caracteriza por el hecho de no establecer ningún otro mundo, fuera de este mundo mismo.

Para él no existe ser trascendente alguno. Quiere anular la vieja separación entre un mundo que es fundamento y otro que solo aparece (entre el mundo verdadero y el aparente). Según Nietzsche, solo existe el ser de este mundo mismo: nuestro mundo, entendido como voluntad de poder, visto en todas sus formas; fuera de eso, no hay nada. Su metafísica concibe el ser del mundo como inmanencia pura.

EL MUNDO ES SU INTERPRETACIÓN

Si tratamos de pensar en un mundo tal como es en sí, fracasaremos. Al pensar, pensamos en un sentido, puesto que ya le atribuimos significado a las formas del pensar por las cuales el mundo llega a ser objeto para nosotros. Cuando Nietzsche pregunta «si una existencia carente de interpretación, es decir, sin "sentido" no se convertiría en "sinrazón"» y si, por otra parte, «toda existencia es, esencialmente, una existencia que interpreta», responde que tal cuestión no podría «ser decidida por una introspección intelectual, puesto que el intelecto humano, tratándose de tal análisis, no se puede dejar de ver a sí mismo bajo formas perspectivísticas, y solo puede verse en ellas» (5, 332). El intelecto humano no podría concebir qué sería la existencia dada fuera de la interpretación y del ser interpretado, ya que siempre se concibe a sí mismo y a las cosas por medio de una interpretación. De hecho, la siguiente constituye una tesis fundamental de Nietzsche: todo ser es ser-interpretado. «No hay ninguna cosa en sí misma, ningún conocimiento absoluto: el carácter perspectivístico e ilusorio pertenece a la existencia» (14, 40). Tampoco hay ningún «suceso en sí mismo: lo que acontece es un grupo de fenómenos, interpretados y reunidos por un ser que interpreta» (13, 64). De esa circunstancia se desprende, para Nietzsche, la consecuencia de que, en primer lugar, no puede haber ninguna verdadera concepción de un ser en

sí y subsistente y de que, en segundo lugar, es imposible una teoría del conocimiento.

Para Nietzsche es absurdo concebir, entendida esa palabra en el sentido de una aprehensión del ser en sí mismo, dentro de un estado fijo. «Concebir todo: significa anular toda relación perspectivística; significa no concebir nada y desconocer la esencia del conocimiento» (13, 64). Puesto que el conocimiento es interpretación, el conocer será el acto de poner un sentido y no una explicación. «No hay ningún estado de hecho: todo es fluido, incaptable, huidizo: lo más duradero siguen siendo nuestras opiniones» (16, 96). El hombre no encuentra nada en las cosas, fuera de lo que él ha puesto en ellas (16, 97).

La gnoseología, que pretende criticar las facultades del conocimiento, solo constituye, para Nietzsche, un objeto de burla. Como Hegel, dice: «¿De qué modo un instrumento se podría criticar a sí mismo, puesto que para criticar se emplearía a sí mismo?» (16, 14). Puesto que constituiría una tarea absurda el hecho de que un aparato de conocimiento se ponga a sí mismo, queriéndose conocer, una filosofía que se reduzca a la mera voluntad gnoseológica, según Nietzsche, es cómica (14, 3).

Pero ¿acaso la tesis nietzscheana, al establecer que el conocimiento es interpretación, no sería, ella misma, una gnoseología? No; trátase del ensayo de desprender, del modo más extremo posible, la conciencia del ser de la estrechez de todo contenido determinado, propio este último de una verdad subsistente. Es el ensayo de una ampliación de nuestro horizonte, como para que se extienda a lo ilimitado; es el ensayo por superar toda fijación definitiva del ser, por justificar el carácter aparente de la verdad y de la realidad[131]. Veremos, de modo particularizado, qué significa semejante propósito.

El símbolo de la interpretación

Nietzsche toma el símbolo de la interpretación —con respecto a la relación fundamental de la existencia dada con el ser— de la filología, es decir, del vínculo que hay entre la interpretación y el texto. La interpretación debe acertar con el contenido y con el sentido del texto. Este rige como algo fijo; pero también se lo puede considerar como el significado comprendido en el mismo, susceptible de ser correcta o incorrectamente entendido. La interpretación que sobrepasa el texto es cuestionable. La filología pretende aproximarse al sentido verdadero de los textos tradicionales, mediante la exclusión de todo modo de comprensión apresurado o fantasioso, que siempre añaden algo. Puesto que la filología comprende los monumentos del lenguaje, al comprender los textos y al expresar su comprensión, produce otro nuevo. La movilidad y la dialéctica peculiares de la comprensión filológica constituyen, para Nietzsche, la imagen adecuada de la móvil comprensión del ser, la cual tiene su punto de partida en la existencia dada que lo interpreta.

Nietzsche emplea ese símbolo con referencia a todos los modos del saber. Lo aplica a dos contenidos esencialmente diversos, lo cual puede servir como ejemplo de su empleo.

A «la legalidad de la naturaleza», la denomina «interpretación»: ella es «interpretación y no texto» (7, 35). Y, con relación a la actividad de los filósofos, no se expresa de otro modo: «a nosotros nos fue reservado, como contempladores de las cuestiones europeas, el destino de establecernos ante un texto secreto y no interpretad o; se nos revela más y más mientras que nos apremian cosas cada vez más numerosas y extrañas las cuales exigen luz, aire, libertad y palabra» (13, 33).

Al igual que el texto, en algunas oportunidades, el ser parece algo subsistente, que se podría alcanzar de un modo preciso, como, por ejemplo, cuando Nietzsche dice: «poder leer de corrido un texto en cuanto texto, sin mezclar con el mismo ninguna interpretación, constituye la forma más tardía de la experiencia íntima; quizá se

trate de una experiencia apenas posible» (16, 10). Lo mismo ocurre cuando piensa que «se necesita mucha inteligencia para aplicar a la naturaleza el mismo arte riguroso de explicación que actualmente han creado los filólogos para todos los libros; es decir, con la simple intención de comprender lo que el escrito quiere decir, sin presentir ni proponer en ellos ningún doble sentido» (2, 23). Pero luego, tiene vigencia justamente lo contrario: «El mismo texto permite innumerables interpretaciones: no hay ninguna “interpretación justa”» (13, 69). Esta última posición es la decisiva. Mediante ese aspecto del símbolo, la movilidad ilimitada de la interpretación posible del ser se vuelve intuitiva. «El supuesto fundamental de que, en general, existe una interpretación justa, es decir, única, me parece ser falso, desde el punto de vista de la experiencia. De hecho, en innumerables casos se puede determinar lo que es incorrecto; lo correcto, casi nunca. Brevemente dicho: el viejo filólogo afirma que no hay interpretación alguna que sea capaz de beatificar» (a Fuchs, 26-8-88).

Las creaciones de los poetas y de los músicos, las producciones de la conciencia que sueña, la aclaración intelectual que brota de lo oscuro, para aparecer luego como sentimiento, todo ello es, a su vez, signo: es algo que se puede descifrar; es, como la existencia entera, posibilidad. «Introducir un sentido: tal tarea sigue siendo incondicionada, supuesto que no haya sentido alguno» (16, 97).

«Con los sonidos y con el destino de los pueblos acontece lo mismo: son capaces de las interpretaciones más diversas y de las direcciones que siguen metas más diferentes» (16, 97). Lo mismo ocurre con la interpretación de la conciencia que se explaya en sueños. De ella dice, en general, que quizá «toda nuestra llamada conciencia sea el comentario, más o menos fantástico, de un texto inconsciente, incognoscible, pero sentido. ¿Qué son nuestras vivencias? Consisten mucho más en lo que nosotros ponemos en ellas que lo que en ellas reside» (4, 123-124). Lo mismo acontece con nuestros pensamientos cuando pasan de una oscuridad indeterminada y sentida a la claridad pensada y determinada. «El

pensamiento, en la forma en que aparece, es un signo ambiguo que necesita ser interpretado para llegar a ser unívoco. Aparece en mí: ¿de dónde?, ¿por qué? No lo sé… El origen del pensamiento sigue estando oculto; es muy verosímil que solo sea el síntoma de un estado mucho más extenso en el que, mediante signos, se expresa algo de nuestro estado total. Lo mismo acontece con cualquier sentimiento, pues este no significa algo en sí mismo: cuando aparece, lo interpretamos, y, a menudo, de extraña manera» (14, 40).

Dentro de estas relaciones, el texto, en virtud de su ambigüedad, casi no existe: por tanto, tiende a perderse en el criterio de la verdad de la interpretación. Desde otros puntos de vista, la exigencia nietzscheana se dirige a liberar el texto auténtico de la interpretación no verdadera, cosa que ocurre cuando Nietzsche pretende que el hombre se vuelva a traducir a naturaleza: «se deben dominar las numerosas interpretaciones y significaciones accesorias, tan apresuradas como fantásticas, con las que se ha recubierto y pintado el eterno texto fundamental del *homo natura*» (7, 190).

Los desacuerdos muestran aquello que Nietzsche quiere buscar en sentido propio. Una interpretación unívoca falsearía dicha búsqueda. La existencia dada es una existencia que interpreta y es interpretada: se la piensa dentro de un círculo que parece suprimirse y volverse a engendrar. La existencia dada tan pronto es objetividad como subjetividad: es subsistencia y, como tal, está constantemente superada; es indiscutible y, sin cesar, cuestionante y problemática; es ser y no-ser, esencia y apariencia. No se debe simplificar el pensamiento de Nietzsche: el pensar no es el yo que se pone a sí mismo y crea el mundo; tampoco es el mundo, que solo constituye una representación mía. Es decir: no es el mundo conocido, que tiene un saber de sí mismo, como acontecía con el idealismo. Tampoco es el mundo como algo susceptible de ser investigado, tal como lo piensa la aclaración crítica de la razón. Frente a todas las concepciones determinadas de esa y de otra índole —las cuales aparecen, en su totalidad, en los modos de expresarse de Nietzsche

— el fundamento de su pensar se halla, antes bien, en la pretensión por llegar, a través de todos esos planos, al punto en que yo mismo, de manera insustituible, debo leer —interpretar— el ser, porque soy quien soy. En todas las declaraciones, en apariencia solo generales, Nietzsche apunta a la historicidad de la Existencia. La inabarcabilidad de las interpretaciones históricamente cumplidas constituye el fundamento del propio ser que, en tanto origen de sí mismo, penetra todas las interpretaciones, abarcándolas de una mirada, y dirigiéndose al texto mismo. Ahora bien, la verdad ya no se experimenta como un modo de interpretación que yo pueda ensayar también a manera de juego, sino como la verdad de la Existencia misma que, en la plenitud de la conciencia histórica, lee el mundo como cifra. Para ella, la verdad absoluta, en la que el saber general de las interpretaciones —así como toda interpretación determinada y susceptible de ser conocida desde fuera— está superado, se convierte en el presente del ser mismo. De esa manera, la verdad es «mi» verdad y, al mismo tiempo, no solo es mía. En efecto, ha llegado a ser, en primer término, histórica, en tanto es aquello en lo cual yo me encuentro con el ser; en segundo lugar, es el ser mismo —llamado por Nietzsche voluntad de poder— en la forma según la cual, al existir, se convierte en el yo mismo.

Si, por tanto, en la teoría de la interpretación, toda existencia dada es interpretante e interpretada; si el texto que se debe leer está fuera de mí y en mí; incluso, si yo mismo soy el texto que puedo leer, con todo ello Nietzsche indica un límite posible. No se puede avanzar de un modo indefinido. Mientras me transforme constantemente en el acto de interpretar, en alguna parte tropezaré con un fundamento. Allí habrá algo firme, que no se agota en interpretación alguna, pero que tampoco es afectado por ella. «En el fondo de nosotros, muy «abajo», hay, por cierto, algo que no se puede escamotear: una roca granítica de fatalidad espiritual. Al lado de cada problema cardinal, habla un ineluctable «yo soy esto». Ocasionalmente, se encuentran ciertas soluciones de problemas, quizá se las llame «convicciones». Más tarde, solo se ve en ellas

indicadores del problema que somos nosotros mismos. Dicho con mayor exactitud: son indicadores de la gran torpeza que está en nosotros, de nuestro *fatum* espiritual, de lo que no se puede escamotear: todo eso "muy abajo"» (7, 191).

El fenómeno de la interpretación

El modo según el cual la interpretación aparece —como constante transmutación de los valores e incesante devenir— se llega a convertir en una autocaptación, entendida como interpretación. Mediante ella, y dentro de la amplitud de las interpretaciones posibles, se da a cada uno la jerarquía y el valor que le corresponde. Todo eso ha sido claramente determinado por Nietzsche, tanto en principio como en cuanto realización.

> 1. Lo que Nietzsche denomina «interpretación de la existencia», coincide, para él, con la interpretación del valor. El valor del mundo reside en nuestra interpretación (16, 100). La interpretación no es indiferente, sino que ella misma es la aclaración del valor, cumplida mediante una estimación. Por eso, los dos títulos de su planeada obra principal acerca de la voluntad de poder: *La transmutación de la valoración de todos los valores y Ensayo de una nueva interpretación del mundo*, significan, en el fondo, lo mismo. Aun dentro de las ramificaciones más abstractas de las categorías, la interpretación constituye la expresión de un querer y la satisfacción de una necesidad que aprecia todo ser como un valor para sí mismo.
>
> 2. La interpretación jamás es definitiva, sino un devenir. «Lo esencial del ser orgánico está en una nueva interpretación del acontecer: en la multiplicidad interna y perspectivística que es, ella misma, acontecer» (13, 63). «El mundo que en algo nos concierne es falso; es decir, no es un estado efectivo, sino una invención, está en fluir como una falsedad que se desplaza de continuo y que jamás se aproxima a la verdad. En efecto: no hay Verdad alguna» (16, 100). Pero lo que es interpretado se convierte, en tanto interpretado, en objeto de una interpretación siempre progresiva. De tal suerte, «toda elevación del hombre lleva implícita la superación de las interpretaciones más estrechas». Emergen

perspectivas nuevas, lo cual significa creer en nuevos horizontes (16, 100).

3. El movimiento infinito de los actos de la interpretación parece llegar a una especie de realización en la autocaptación de dichos actos, es decir, en la interpretación de las interpretaciones. El paso deseado por Nietzsche es el de concebir las interpretaciones como tales; es decir, atenerse, en la interpretación, a la existencia dada.

Para llegar hasta ese punto, se necesitaba, de modo absoluto, creer en ciertas interpretaciones. Milenios enteros habían forzado «a morder con los dientes una interpretación religiosa de la existencia». Estaban conducidos «por el temor de ese instinto que presiente que se podría participar demasiado pronto de la verdad; es decir, antes de que el hombre fuese lo suficientemente fuerte» (7, 84).

Pero Nietzsche se atreve a liberarse. Por cierto, «tampoco nosotros podemos ver en torno de nuestro rincón: querer saber lo que podría haber para otras clases de intelectos y de perspectivas, constituye una curiosidad desesperanzada». Pero hoy estamos lejos, al menos, de la inmodestia risible de decretar, desde nuestro rincón, que solo desde este se podrían tener perspectivas. Antes bien, el mundo se «nos ha vuelto infinito, en el sentido de que no podemos rechazar la posibilidad de que incluya interpretaciones infinitas. Una vez más nos recorre el gran estremecimiento» (5, 332). Solo la alta jerarquía del hombre puede soportar «la infinita interpretabilidad del mundo». De él podemos decir: «Multiplicidad de interpretaciones, signo de fuerza. ¡No quitarle al mundo el carácter inquietante y enigmático que tiene!» (16, 95).

4. Las interpretaciones no son arbitrarias ni del mismo valor. En primer lugar, frente a la invención meramente conceptual, está el grado más alto: la interpretación realizada mediante la acción (16, 97). Además, la modalidad, el sentido y el contenido de las interpretaciones no se someten a la crítica de la antigua teoría del conocimiento —que suponía el criterio imaginario de una única verdad válida, referida al ser subsistente— sino a la crítica realizada a través del acontecer viviente mismo. «Toda interpretación es un síntoma del crecimiento o de la muerte» (16,

> 95). Por eso, Nietzsche dirige la mirada a las interpretaciones que le eran accesibles, estimándolas. «Las interpretaciones hasta ahora realizadas tenían, todas, cierto sentido para la vida: la conservaban, la hacían tolerable o extraña; la afirmaban: separaban la parte enferma y la llevaban a morir» (14, 31). Por otra parte, hay interpretaciones dominantes que Nietzsche combate por considerarlas hostiles a la vida, tales como la mayoría de las interpretaciones filosóficas y cristianas. Él, por su parte, quiso aportar una interpretación mejor. «Mi nueva interpretación les dará a los filósofos del futuro —que serán los señores de la Tierra— la imparcialidad que necesitan» (14, 31).

LA NUEVA INTERPRETACIÓN DE NIETZSCHE (LA VOLUNTAD DE PODER)

No podemos decir qué sea el mundo en su totalidad. Es falso transformar todos los procesos del mundo por nosotros conocidos, y decir: «todo es voluntad (todo quiere); todo es placer o displacer (todo sufre); todo es movimiento (todo fluye); todo es sonido (todo suena); todo es espíritu (todo piensa); todo es número (todo calcula)» (14, 49). Nietzsche previene en contra de todas las representaciones del Todo: «Guardémonos de pensar que el mundo es un ser viviente, que el universo es una máquina. Guardémonos de decir que en la naturaleza hay leyes. Guardémonos de pensar que el mundo crea, eternamente, cosas nuevas». Todas esas «sombras de Dios» oscurecen al ser real (5,147 *sq.*). Estamos en el mundo; pero la totalidad del mismo, en cuanto totalidad, no es alcanzable por nosotros.

En un comienzo nos asombra el hecho de que, después de semejantes opiniones decisivas de Nietzsche, él mismo haya cumplido una interpretación nueva y total del mundo, que afirma lo que este es. Hay que ver en qué sentido pudo intentarlo. En efecto, piensa en un ser que no puede tener un significado particular e interpretado y, luego, convertido en absoluto. ¿Qué es? «Tendrá que ser algo: no un sujeto ni un objeto, ni fuerza ni materia, ni espíritu ni

alma. Pero, se me dirá que, algo semejante, se podría confundir con una quimera. Yo mismo lo creo así, y sería malo si no lo creyese. Es cierto que también se podría confundir con todo lo demás que existe o que puede existir, y no solo con la quimera. Tiene que haber algo con un gran parecido de familia, en lo cual todo se reconocería como siendo afín» (13, 229).

Las anteriores proposiciones expresan, de modo grandioso, la amplitud y el sentido del pensamiento de Nietzsche referido al ser. Rechaza toda precisión de carácter particular, en el caso de que ella pudiese aplicarse al ser. No obstante, la interpretación del mundo de Nietzsche parece volver a cumplir, de hecho, semejante particularización.

A lo que es en sentido propio, y a todo lo que es, Nietzsche lo denomina, en primer término, vida. Luego, encuentra que donde está la vida, está también la voluntad de poder. Puesto que toda vida muestra voluntad de poder, esta se debe «considerar como la fórmula empequeñecida de una tendencia total. Por eso, una mera fijación del concepto Vida' está en la voluntad de poder» (16, 101). Luego, continúa Nietzsche: «la vida solo consiste en un caso especial de la voluntad de poder: es por completo arbitrario afirmar que el todo aspira a adoptar esta forma de la voluntad de poder» (16, 156). Ahora bien: «la esencia más íntima del ser está en la voluntad de poder» (16, 156). Pero la vida —que solo es una modalidad del ser— no constituye lo último: «donde hay decadencia la vida se sacrifica, en virtud del poder» (6, 168). «Lo más grandioso para la vida al servicio del poder» (6, 167). Por ese camino, Nietzsche llega a una determinación semejante a la de los antiguos metafísicos. «Visto el mundo desde dentro, determinado y designado por el «carácter inteligible» del mismo, sería, justamente, Voluntad de poder y nada más» (7, 58).

Aquello que es el ser nos es accesible, a nosotros, por la vida y por la voluntad de poder: «el grado de nuestro sentimiento de la vida y del poder… nos da la medida del ser» (16, 14). El «ser» consiste en

la «generalización del concepto de “Vida”, “querer, actuar”, “llegar a ser”» (16, 77).

Pero «vida» y «voluntad de poder» son palabras que, por su sentido inmediato y arbitrario, no aciertan todavía con el significado determinado, biológico y psicológico que Nietzsche tiene ante los ojos. Lo que dichos vocablos son en verdad, puesto que el ser mismo debe ser alcanzado por ellos, sigue siendo «insondable» (6, 157). Debemos retener la amplitud de la interpretación nietzscheana contenida en esas afirmaciones. Tal interpretación del mundo no constituye un conocimiento propiamente dicho. La incognoscibilidad del ser, entendido como vida y como voluntad de poder, reside en la circunstancia de que solo concebimos aquello que, de antemano, hemos construido nosotros mismos. «Cuanto más cognoscible es algo, tanto más se aleja del ser, tanto más es un concepto» (14, 30). La interpretación de Nietzsche, que sabe que todo saber es interpretación, introduce dicho saber en la propia interpretación, mediante la idea de que la voluntad de poder misma constituye el impulso de la interpretación, en todas partes actuante e infinitamente diverso. La interpretación de Nietzsche es, en efecto, una interpretación de la interpretación y, por ello, diferente de todas las interpretaciones anteriores. Comparadas con la suya, eran ingenuas, puesto que carecían de la autoconciencia del acto de interpretar.

Se tiene que intentar el trazado de las líneas fundamentales de los pensamientos por los cuales Nietzsche quería aclarar el ser insondable, designado con las palabras «vida» y «voluntad de poder». En primer lugar, presentaremos la interpretación fundamental como tal; luego echaremos una mirada sobre el dominio de que se parte de modo intuitivo, con lo cual se llenan aquellas ideas fundamentales y, finalmente, desplegaremos la interpretación, realizada por Nietzsche, hasta en sus detalles, puesto que ella abarca el mundo entero, entendido como manifestación de la voluntad de poder.

La interpretación fundamental

Conviene reducir la complejidad de las determinaciones, que en Nietzsche están dispersas, de tal modo que el profundo y el amplio sentido que, en las proposiciones singulares parecen haberse perdido, vuelvan a surgir de la manera más decisiva posible. Ninguna determinación como tal puede acertar con dicho significado, puesto que, en tanto determinación, es particular. Pero solo se puede pensar por determinaciones, únicamente en su conjunto se puede expresar el sentido propiamente dicho, aunque en lo particular se pueda también falsearlo.

La determinación fundamental de la vida, entendida como voluntad de poder. La vida es apreciación (12, 264). «Para vivir se tiene que apreciar» (13, 74). Puesto que la vida es apreciar, preferir, estar limitado, querer ser diferente, ella, con respecto a la naturaleza, será un querer ser-otro. En efecto, la naturaleza es pródiga, desmesurada e indiferente (7, 17). Pero el ser no es un otro que sea apreciado, sino que es esa apreciación misma: «Este ser es el apreciar mismo, y al decir «no» hacemos, sin embargo, lo que somos» (16, 138).

En el flujo del devenir, la vida, que constantemente aprecia, establece los valores a los cuales se somete. «Todo ser vivo es obediente» (6, 166). Pero ese instinto, el más bajo posible, sigue siendo lo más oculto de todo querer, «porque, *in praxi*, seguimos su mandato, porque nosotros somos ese mandato» (16, 138).

«Querer no es desear, aspirar, anhelar: se distingue de ellos por el sentimiento de comando». Querer es querer algo: al querer le pertenece el hecho de que algo sea ordenado (16, 132-133).

La vida —que es valorar y querer, obedecer y ordenar— tiene, constantemente, un criterio de su éxito. «La vida es fuente de placer» (6, 140). Puesto que «la esencia más íntima del ser está en la voluntad de poder, el placer siempre es crecimiento de poder. El displacer consiste en el sentimiento de no poder resistir, de no llegar

a ser señor» (15, 156). «Una acción a la que fuerza el instinto de la vida, tiene en el placer la prueba de ser una acción justa» (8, 226).

«Pero, ¿quién siente placer?. Pero, ¿quién quiere poder? ¡Absurdas preguntas! ¡Si a esencia misma es voluntad de poder y, por consecuencia, sentimiento de placer y de displacer!» (16, 156). En efecto: «la voluntad de poder es el último hecho al cual descendemos» (16, 415). La voluntad de poder constituye «la esencia más íntima del ser», es decir, la esencia del mundo (7, 115).

Determinaciones fundamentales obtenidas mediante el conflicto. Ninguna de esas determinaciones fundamentales y elementales podrían existir sin el conflicto. «Los opuestos, las resistencias y, por tanto, de un modo relativo, las unidades superiores, son necesarios» (16, 156). Visto ese conflicto como tal, se muestra como el combate consigo y con lo otro: en ambos casos, brota una voluntad de crecimiento, de un querer ser más. («Tenemos, y queremos tener más: el crecimiento es la vida misma»). (15, 233).

La vida solo vive «a costa de otra vida» (15, 407). Por eso, «en esencia, ella es apropiación, dominio de lo ajeno y de lo débil, incorporación y, cuando menos, explotación» (7, 237-238). Eso significa que «la vida, en sus funciones fundamentales, procede, esencialmente, por infracción, por violencia, por aniquilación e, incluso, no puede ser pensada sin ese carácter» (7, 368).

Con otras palabras: la vida es un incesante proceso de «fijación de relaciones de poder…; un combate, supuesto que se entienda esta palabra de un modo tan amplio y tan profundo que, mediante ella, se comprenda como una lucha a la relación existente entre el dominante y el dominado y como una resistencia a la relación que hay entre el que obedece y el que domina» (13, 62). Luego, Nietzsche no solo determina la vida «como una forma continua de procesos en los cuales se establece la fuerza» (16, 117), sino que, al mirar al ser mismo, ve «todo acontecer, todo devenir, como el establecimiento de relaciones de grado y de fuerza» (16, 57).

La vida no solo vive a expensas de la vida ajena, sino también de la propia. La vida es aquello que «siempre se tiene que superar a sí mismo» (6, 167). «Vivir significa separarse continuamente de algo que quiere morir» (5, 68).

El tener que superarse deriva del hecho de que la vida es intento. Cuando ella aprehende ese carácter fundamental, se acrecienta: intenta mucho y supera mucho. «Que tu vida sea un centuplicado intento; que los fracasos y los éxitos te lo prueben» (12, 285). «Es necesario querer morir para poder nacer de nuevo. Que tu vida y que tu destino sea el de una transmigración a través de cien almas» (12, 369).

Puesto que la voluntad de poder —ese hecho fundamental y último del ser— solo se puede manifestar en el combate, «ella buscará lo que se le resiste» (16, 123). Puesto que la resistencia es un obstáculo; puesto que la consecuencia de este último está en el displacer, el disgusto será un motivo necesario de toda actividad. «La insatisfacción es el gran estimulante de la vida» (16, 158). «La voluntad de poder aspira llegar a las resistencias, al displacer. En el fondo de toda vida orgánica, hay una voluntad de sufrimiento» (13, 274).

La voluntad de poder busca el ser efectivo de la vida: «donde la vida aparece, aparece como dolor y como contradicción» (9, 199). Es preciso saber «que la vida misma necesita la hostilidad, la muerte y la cruz de los martirios» (6, 141). «Vivir: he ahí la tortura» (12, 254).

Por eso, la determinación fundamental de la vida es la siguiente: «Para vivir la vida con gusto, tienes que sobrepasarla» (8, 363). La voluntad de poder de la vida no es la voluntad de vivir la vida como mera vida. El ser, que es voluntad de poder, tiene a la vida bajo sí mismo, la cual se debe abandonar en favor del ser propiamente dicho. Nietzsche invierte la antigua verdad. «El amor a la vida es casi lo contrario del amor a una vida prolongada. Todo amor piensa en el instante y en la eternidad; pero jamás en lo “prolongado”» (12, 308).

El hecho de sobreponerse a la vida se manifiesta de modo decisivo en la voluntad de peligro. «Vivir significa, en general, estar en peligro» (1, 414); pero «la búsqueda instintiva de una vida poderosa» es diferente «a vivir en peligro» (16, 323). «El hecho de poner en juego la vida es consecuencia de una voluntad superabundante y pródiga. Todo gran peligro fomenta nuestra curiosidad con respecto a la medida de nuestra fuerza y de nuestra valentía» (16, 334). Y si, en el combate, se sacrifica la vida, «en cada victoria estará el desprecio por la vida» (10, 306). Por eso, dijo Nietzsche: «el secreto para cosechar la mayor fecundidad y el goce más grande de la existencia se llama: vivir peligrosamente» (5, 215).

El hecho de que la vida sea voluntad de poder, es decir, voluntad de ser más, de acrecentamiento, de combatir por el crecimiento, se opone, en Nietzsche, a otras determinaciones que, a primera vista, parecen afines. Contra Spencer dice: «La vida no consiste en la adaptación de las condiciones internas a las externas, sino en la voluntad de poder, que siempre, y desde dentro, somete a lo “externo” y se lo incorpora cada vez más» (16, 144). La vida no es, en sentido primario, reactividad, sino actividad (7, 372). Contra Darwin sostiene que la vida no es lucha por la existencia —ello solo sería un hecho de excepción—, sino lucha por el poder, por lo más y por lo mejor (13, 231). Contra Spinoza afirma que la esencia de la vida no está en la autoconservación: ella no actúa para conservarse, sino para llegar a ser más (16, 153). Contra Schopenhauer dice: lo que él llama voluntad solo es una palabra vacía; del carácter de tal voluntad se ha quitado el contenido que procede del «dónde» (16, 156). No hay una voluntad de existir. «En efecto: lo que no es, no puede querer; pero lo que existe, ¿cómo podría querer la existencia? Solo donde está la vida, también se halla la voluntad; pero no la voluntad de vivir, sino la voluntad de poder» (6, 168).

Determinaciones fundamentales obtenidas a partir del ser de la perspectiva interpretante. Si recordamos que la existencia dada solo es en cuanto existencia interpretante, que todo ser es perspectivístico y que si se descuenta todo cuanto tiene carácter de

perspectiva no resta mundo alguno (16, 66), surgirá la siguiente pregunta: ¿cómo se relaciona ese modo fundamental del ser con la voluntad de poder?

La misma voluntad de poder explica (interpreta). Como vida, está condicionada por el carácter perspectivístico (2, 11). La vida «solo es posible cuando está conducida por las fuerzas que estrechan, creando, de ese modo, perspectivas» (14, 45). La voluntad de poder interpreta dentro de perspectivas producidas por ella misma. «No se podrían sentir las meras diversidades del poder como tales». Algo que quiere crecer, interpreta otro algo, que también quiere crecer con relación a su valor. «En verdad, la interpretación es un medio para dominar algo» (16, 118). Si «todo acontecer del mundo orgánico es dominación», esta será «una nueva interpretación, una disposición por la cual se oscurecen, necesariamente, el sentido y las metas anteriores» (7, 369). «Todo centro de fuerzas tiene, para el resto, una perspectiva propia; es decir, una valoración determinadísima, un propio modo de obrar y de resistir. Ahora bien: no hay ninguna otra clase de acción, y el 'mundo' solo es la palabra que designa el juego total de esas acciones» (16, 66).

Pero si se pregunta ¿Quién actúa? ¿Quién es aquel centro? ¿Qué quiere el poder? ¿Quién interpreta? Nietzsche responde: «Ningún sujeto-átomo» (16, 16). «La interpretación misma, entendida como una forma de la voluntad de poder, tiene existencia» (16, 61). Por detrás de la interpretación no se debe poner al intérprete (16, 11). «La constante fugacidad y fluidez del sujeto» (16, 17) no tiene el ser característico de lo que tiende a lo sustancial. «La esfera de un sujeto está en continuo crecimiento o disminución: el punto central del sistema se desplaza constantemente» (16, 16). La esfera perspectivística no nace de una conducta previa al sujeto que es y que se quiere conservar. «Un ser no se quiere conservar en virtud del ser orgánico, sino que quiere crecer y hacerse consciente de sí mismo en virtud del combate mismo» (13, 71).

Conciencia significa lo mismo que ser-interpretado: ambos son designados por Nietzsche con la palabra espíritu. El saber, dentro de la perspectiva que nace de la interpretación correspondiente, es existencia espiritual. Dicha existencia dada, al interpretar, se mueve en un círculo: está producida por la voluntad de poder de la vida y puesta al servicio de ella; pero luego, por así decirlo, le vuelve las espaldas a la vida, al separarse de ella para ponerse a sí misma. De ese modo, parece ser idéntica a la vida, en la cual se agota; pero también se le opone, pudiendo volverse extraña a la misma. Es menos que vida, en tanto esta la abarca, y es más que vida, en cuanto la determina, la configura, la produce y la sacrifica. Puesto que el espíritu mismo es vida —de tal modo que tanto puede ser instrumento de ella como ponerse por encima de ella— son posibles las proposiciones contradictorias, según las cuales la vida es, por una parte, el poder superior y dominante (cuando se la compara con el conocimiento) (1, 380) y, por otra parte, es un medio de conocimiento (5, 245). O también: «donde la vida y el conocimiento parecen contradecirse, jamás se ha luchado con seriedad» (5, 150). El combate entre la vida y el conocimiento se hace tanto más grande cuanto más poderosos son ambos impulsos (10, 234). Si el espíritu solo es «un instrumento puesto al servicio de la elevación de la vida» (16, 118), también tendrá vigencia esta otra proposición: «el espíritu es la vida que graba a la vida misma» (6, 151).

Si, para Nietzsche, la voluntad de poder se ha convertido, sin más, en la esencia del ser, habrá que preguntar: ¿cómo se relacionan entre sí los entes que se hallan dispersos en la multiplicidad de la voluntad de poder? Tal relación no está en la interpretación que comprende, ni tampoco es sin ella; pero solo se la puede obedecer cuando se la comprende. «¿De qué clase es la coacción que un alma más fuerte ejerce sobre otra más débil? Sería posible que la aparente desobediencia del alma superior descansara en la no-comprensión de su voluntad: no se puede, por ejemplo, comandar a una roca. Solo se pueden comprender los parientes más próximos y, por consecuencia, puede haber obediencia» (13, 84). Pero la

palabra «interpretación» está tomada por Nietzsche en un sentido tan amplio como el significado que, para él, tenía la ampliación de la metafísica de la voluntad de poder al ser sin más. En efecto, sostiene que todo ente es ente en el modo de una interpretación; por tanto, es signo de la infinita complejidad de las significaciones posibles. «Todo lo material es una especie de síntoma del movimiento de un acontecer desconocido. Y, del mismo modo, son síntomas todo lo consciente y todo lo sentido. El mundo que podemos comprender a partir de esos dos aspectos, podría tener muchos otros síntomas» (13, 64). Pero lo desconocido es, en el fondo, voluntad de poder. Si, de tal suerte, toda existencia es, para Nietzsche, una especie de lenguaje «por el cual se comprenden las fuerzas», verá en el mundo un desgarramiento radical, producido por los modos del lenguaje y de la comprensión. «En el mundo inorgánico falta el equívoco: la comunicación parece ser perfecta. Con el mundo orgánico comienza el error» (13, 69). «Aquello que originariamente engendró la vida fue el error más grosero posible» (12, 40). «Parece que la vida estuviese construida sobre la apariencia: pienso en el error, en la mentira, en el fraude, en la ceguera y en la ceguera con respecto a uno mismo» (5, 275).

Determinaciones fundamentales obtenidas a partir de la esencia. No obstante la fórmula según la cual la voluntad de poder no es la voluntad de un ser (*Wesen*), sino la del combate que se quiere conservar a sí mismo, la posición decisiva de Nietzsche resulta del hecho de que la voluntad de poder no pertenece a una sola clase, siempre de la misma índole. Antes bien, hay un algo (*Was*) que quiere, y ese algo siempre es esencialmente diverso.

Como es natural, hallamos muchas fórmulas en las que Nietzsche habla del poder como de algo peculiar, y cuyas diferencias son meramente cuantitativas. La siguiente proposición parece ser unívoca: «fuera del grado de poder, nada hay en la vida que tenga valor» (15, 184). Lo mismo ocurre con esta otra: «lo que determina e impide la jerarquía son, exclusivamente, las cantidades del poder y nada más» (16, 277). «El *quantum* de poder que está en ti, decide

acerca de la jerarquía» (16, 278). «El valor es el *quantum* más alto del poder que el hombre es capaz de incorporarse» (16, 171). La cantidad de poder sería, al mismo tiempo, cantidad de valor: el poder constituiría, por sí mismo, la jerarquía.

Pero el poder es ambiguo. En ningún caso la jerarquía, tomada en cualquier sentido, coincide con el grado del poder. Por eso, encontramos muchas expresiones dirigidas, en apariencia, en contra del poder como tal. «El precio del poder es caro: este embrutece» (8, 108). «El poder es tedioso» (14, 244). Tales juicios muestran que el poder y el valor, para Nietzsche, no pueden ser idénticos o tener el mismo sentido. Por eso, finalmente, rechazará el criterio cuantitativo del poder: lo decisivo no será la cantidad, sino la cualidad. La «concepción mecanicista no acepta más que cantidades; pero las fuerzas se ocultan en la cualidad» (16, 411). Las cantidades mismas quizá no sean sino signos de cualidades. "En un mundo puramente cuantitativo, todo sería muerto, rígido, inmóvil' (16, 65). Pero las cantidades de poder, a su vez, no son signos unívocos de la cualidad, tal como ocurre, por ejemplo, en lo político. Dentro de la vida del Estado, la cantidad más elevada de poder no coincide sin más con los valores más altos.

Mediante la separación operada entre el poder y el valor superior, se produce en el mundo un desastre radical. Si bien «la fuente verdadera de los sentimientos superiores se halla en el alma del poderoso» (14, 65), lo superior en la jerarquía sería lo cualitativo; pero, de hecho, carecería de poder: el poderoso ya no sería lo superior sin más, sino que se tornaría problemático. «En todos los casos en que lo más alto no es lo más poderoso, algo le faltará a lo superior mismo: solo será un fragmento y una sombra» (14, 65). Si, a la inversa, el poder efectivo no es el valor superior, su acción será, de muchas maneras, ruinosa. «El abuso del poder, por parte de los emperadores romanos», hizo triunfar, en Europa, la moral de los impotentes (14, 65). En efecto, los conceptos morales del cristianismo eran medios para que la impotencia dominara sobre el poder abusivo, de tal modo que ni el poder romano aniquilado, ni el

poder cristiano, recientemente establecido, exponían el valor más alto. No lo exponía el poder romano, porque era brutal, y el cristiano tampoco, porque era el poder de los menos valiosos. La presunta unidad entre el poder y el valor es, en todas esas concepciones, contingente. El poder más grande no constituye, como tal, el valor más alto. Tales ideas no se pueden reducir a unidad no-contradictoria, si es que, de modo unívoco, llamamos «poder» al valor más alto. Solo cuando, por un instante, ocurre tal cosa, es justa la proposición de Mess (*Nietzsche der Gesetzgeber*, pág. 200): «Nietzsche opina, justamente, que los griegos eran incomparablemente más poderosos que los romanos: estos solo eran «dominadores», pero no «legisladores»».

A partir del reconocimiento de la falta de coincidencia entre el valor y el poder —que, sin embargo, dentro de la posición adoptada por esta interpretación del mundo debieran ser lo mismo—, Nietzsche o glorifica el poder, intuido de modo no conceptual, considerándolo como verdadera jerarquía ontológica, o bien plantea, de modo penetrante, la siguiente cuestión: ¿por qué la existencia superior no es también la existencia victoriosa?

Como es natural, el primer camino es intelectualmente improductivo. Conduce a las repetidas expresiones por las cuales se pasa de las características hímnicas de la vida a la naturaleza incomprensible del ser. En este todos los opuestos coinciden y todo grado superior de poder incluye el ser libre con respecto al bien y al mal, tanto como frente a lo verdadero y a lo falso (15, 321).

El segundo camino, en cambio, lleva a la aclaración de las valoraciones que manifiestan una diversidad esencial y originaria de lo que el poder quiere y alcanza. Pero, en lugar de perseguir en la esencia del querer humano la posible multiplicidad ilimitada, Nietzsche considera dos impulsos originarios («hay dos voluntades de poder en lucha») (15, 433): el de la fuerza y el de la debilidad, el de la vida ascendente y el de la vida descendente; el impulso de la

voluntad de vivir y el de la voluntad de la nada; el instinto de ascensión y el de decadencia.

Si un más de poder fuese, en sí mismo, un más de valor, el curso de las cosas sería unívoco: el éxito en el logro del poder constituiría, al mismo tiempo, una prueba de la jerarquía. Pero el mundo humano muestra que el supremo poder, en el sentido de la jerarquía, puede ser impotente e, incluso, aniquilado por lo que, careciendo de toda jerarquía, tiene efectivo poder. «Los más fuertes son débiles, cuando tienen en contra de ellos a los instintos organizados del rebaño, a la timidez de los débiles y a la mayoría. Los fuertes siempre se deben justificar frente a los débiles; los felices, frente a los infelices. Si se quiere formular la realidad de la moral, dicha moral diría: los mediocres son más valiosos que las excepciones… Por todas partes veo los que sobran, los que comprometen el valor de la vida» (16, 149-150). «Los débiles también son más prudentes… tienen más espíritu» (8, 128). Tal es la situación. «Sucumbimos más fácilmente por nuestras fuerzas que por nuestras debilidades» (11, 305). A eso se añade el hecho de que los fuertes se diezman los unos a los otros (16, 285). En efecto, «los fuertes aspiran a separarse de un modo tan necesario y tan natural como los débiles a unirse» (7, 451). La cuestión fundamental: «¿por qué ha sucumbido la vida?» (15, 431) obtiene, finalmente, esta respuesta:" en virtud de una inversión de los valores; porque el impotente establece las apreciaciones de valor y estas terminan por calumniar a la vida, al valor más alto y al poder propiamente dicho. La voluntad de poder de los impotentes es, en esencia, diferente de la voluntad de poder que desestima el poder. Semejante voluntad impotente de poder, que solo emplea el espíritu como un medio para triunfar sobre los fuertes, trueca, a su vez, por una transformación inconsciente, el ser entero del hombre.

Pero la diferencia esencial que existe, dentro de la voluntad de poder, entre los impotentes y los que quieren el poder, no está pensada por Nietzsche en sentido combativo e incondicionado, es decir, de tal modo que uno de ellos no debiera ser. Ambos son

necesarios. Nietzsche pregunta si quizá no habría una garantía mayor de la vida y de la especie con el triunfo de los débiles y de los mediocres; si quizá no serían una legítima defensa contra algo todavía peor. «Supuesto que los fuertes fuesen señores en todo e, incluso, en las estimaciones del valor, la consecuencia estaría en que los débiles se despreciarían a sí mismos; tratarían de extinguirse. Y, en sentido propio, ¿podríamos vivir en un mundo en que faltara el resentimiento de los débiles, la libertad, la consideración, la espiritualidad y la flexibilidad de los mismos?» (15, 432-433). Además, el débil es necesario, porque la naturaleza más débil —en cuanto es más delicada y fina— posibilita, en general, el «progreso» (2, 211-213). Finalmente, la decadencia de la vida le pertenece a la vida misma. "La *décadence* en sí misma no es algo que habría que combatir" (15, 168); «no es nada que habría que condenar»: «es una consecuencia necesaria de la vida» (16, 167; 281).

A partir de tales relaciones, se comprende por qué, en Nietzsche, las apreciaciones de valor siempre aparecen como completamente ambiguas: dependen del punto de vista desde el cual se las cumplen y conservan el derecho que les es peculiar. Aquello que constituye la esencia de la voluntad de poder, tanto puede ser el poder como también, a la inversa, la debilidad. La debilidad de la voluntad de poder se muestra, por ejemplo, en todos los casos en que la penuria de la existencia obliga a combatir el peligro. «Lo más débil pugna por llegar a lo más fuerte. Cuanto más grande es el empuje hacia la unidad, tanto más dicho impulso se abre a la debilidad; cuanto mayor es el empuje hacia la variedad, hacia la diferencia, hacia la destrucción interior, tanto más fuerza está presente en ello» (16, 122). El poder verdadero, entendido como altura axiológica del ser, puede, paradójicamente, al realizarse en el mundo, rechazar el camino del acrecentamiento directo de la fuerza. «Cuando alguien aspira a la grandiosidad, comete traición. Los hombres de la mejor calidad, aspiran a la pequeñez» (10, 309). Las proposiciones que seguirán a continuación, muestran el modo según

el cual Nietzsche se reconoce a sí mismo en los auténticamente potentes, tanto con respecto al poder brutal, como a la supremacía del impotente. En esto la paradoja de la relación existente entre el poder y el valor alcanza el punto más alto. «No hablo a los débiles: estos quieren obedecer y, en todas partes, se precipitan a la esclavitud, he encontrado la fuerza donde no se la busca: en los hombres simples y dulces, carentes de la más mínima propensión al dominio» (11, 251).

Los puntos de partida visibles

El problema del poder ocupó a Nietzsche mucho tiempo antes que viese la esencia del ser en la «voluntad de poder». Es muy claro el salto filosófico que se produce entre la captación de hechos particulares del mundo —cumplida a través de una multiplicidad de conceptos determinados del poder— y la metafísica de la existencia dada, entendida como la de una voluntad indeterminada de poder. Pero los datos visibles y experimentales del mundo siguen siendo los puntos de partida de esa metafísica y, vistos retrospectivamente, aparecen como confirmación de la misma. Nietzsche reúne observaciones y acumula formulaciones interpretativas en tres dominios. Unas pocas afirmaciones, tomadas de ellos, indicarán algo de lo que los escritos de Nietzsche muestran en rico despliegue.

> 1. Psicología del sentimiento de poder. El concepto de «voluntad de poder» no se identifica, en modo alguno, con el concepto de un impulso deseoso de procurarse el sentimiento de poder. Allí se trata del ser propiamente dicho, que no se ha vuelto intuitivo; aquí, de una experiencia psicológica visible. En el primer caso, la voluntad abstracta quiere lo que sucede por ella y en calidad de su propio ser; en el segundo, la satisfacción del sentimiento de poder constituye una meta susceptible de ser íntimamente vivida. Pero cuando se habla de la voluntad de poder, lo psicológico, sin embargo, es el punto de partida de la intuitividad: siempre tiene que vibrar al unísono con lo metafísico, aclarándolo y

contrastándolo. La psicología del sentimiento de poder ha sido desarrollada por Nietzsche con particular penetración (cfr. *Psicología del impulso*, en págs. 208 *sq.*).

Nietzsche reconoce la oculta voluntad de poder en sus innumerables disfraces. Considera que uno de los hechos fundamentales de la realidad psíquica se halla en los modos según los cuales dicha voluntad se transforma y se engaña con respecto a ella misma, para, por fin, satisfacerse. También se la encuentra en la manera por la cual la voluntad de poder siempre reaparece en nuevos planos. Tanto que se practique el bien como el mal con el prójimo, siempre se ejercerá el poder. Las naturalezas orgullosas y fuertes tratan con seres que les son semejantes, es decir, inquebrantables, con el fin de combatir con ellos en la medida de lo posible. En cambio, el hecho de sentir compasión por el prójimo constituye el sentimiento de poder más agradable para quienes carecen de toda perspectiva de grandes conquistas (5, 50 *sq.*). Hacerle padecer a otro la desgracia sufrida por uno mismo, es un antiquísimo medio de consuelo (4, 24). Los humillados se procuran cierto sentimiento de fuerza cuando condenan a los demás a la búsqueda de una culpa (4, 143). La aspiración a distinguirse no es sino la aspiración por subyugar al prójimo (4, 110 *sq.*). Nietzsche considera que la voluntad de poder está más espiritualizada entre los filósofos y los ascetas, entre los sacerdotes y los ermitaños (11, 253-254; 7, 16 *sq.*). Los bárbaros se procuraban «una inefable felicidad con las torturas», por cuanto, mediante ellas, hacían padecer a los demás; los ascetas se las daban a sí mismos, torturándose a sí mismos. «La felicidad, entendida como el sentimiento de poder más vivaz del hombre, quizá nunca haya sido tan grande en la Tierra como la vivida por el alma de los supersticiosos ascetas» (4, 111). La visión de la voluntad de poder de los ascetas subyuga a los mismos hombres fuertes, es decir, a los hombres que realizan su voluntad de poder, esencialmente, en pociones externas. Por eso, es concebible que «los hombres más poderosos siempre se inclinen, con actitud venerativa, ante los

santos, viendo en ellos el enigma del autodominio. Suponen que en ellos hay cierta fuerza obligatoria, la “Voluntad de poder” los obligaba a detenerse ante el santo» (7, 76).

Si la voluntad de poder constituye, empero, el impulso propiamente dicho del alma, y si ese impulso la lleva a procurarse siempre, y en cualquier forma, el sentimiento de poder, ¿por qué existe, en general, la posibilidad de la entrega? Nietzsche ofrece muchas respuestas: «Los hombres se someten, por hábito, a todo cuanto quiere tener poder» (2, 42). El ejercicio del poder es trabajoso y exige valentía (3, 328). La sed de entregarse caracteriza el desarrollo descendente de una vida que está en trance de hundirse (11, 253). Pero el abandono que, en estos casos, solo es el rechazo de la voluntad de poder, constituye, él mismo y en sentido estricto, una forma refinada del sentimiento de poder. Para los débiles, tiene vigencia el siguiente principio: «Nos subordinamos para tener el sentimiento del poder» (11, 252). Para los más poderosos, empero, existe, finalmente, una paradójica inversión: «A los hombres que aspiran más impetuosamente al poder, les es agradable, de un modo indescriptible, sentirse subyugados. ¡Carecer, al menos una vez, de todo poder! ¡Ser una pelota entre las manos de fuerzas originarias!» (4, 239).

A partir de semejantes principios, resulta, para Nietzsche, lo siguiente: «Toda psicología ha dependido, hasta ahora, de prejuicios morales: no se ha atrevido a llegar hasta lo profundo. Concebirla como morfología y como teoría evolutiva de la voluntad de poder: he aquí algo que nadie ha tratado». Pero si también exige «que la psicología sea reconocida como reina de las ciencias, a cuyo servicio y preparación concurren todas las demás» —en efecto, la psicología constituye «el camino que conduce a los problemas fundamentales» (7, 35)—, ese camino llevaría, de modo inmediato, a la metafísica de la voluntad de poder, y no a la ciencia.

2. La relación sociológica fundamental del poder. La situación concreta de la sociedad humana muestra como relación

fundamental —sin la cual la existencia humana no sería un instante más— la siguiente: dominar y servir. «La explotación es consecuencia de la voluntad de poder propiamente dicha; entendida como realidad, constituye el hecho originario de la historia» (7, 238). En la sociedad y en el Estado hay una constante lucha por el poder. Nietzsche observa la realidad: los impulsos, los disfraces y los medios empleados en ese combate.

a) La visión más grandiosa, y la que puede aclarar más el ser del hombre, le está dada por la existencia griega. En ella veía «un placer por la aniquilación, digno de tigres». «La crueldad de la victoria constituía el colmo del júbilo de la vida». Los griegos no se apartaban con espanto —como ocurre con las religiones y con las filosofías de toda la Tierra— de semejante existencia, sino que «reconocían el combate y el placer de la victoria». Pero el auténtico helénico, al lado de la mala Eris, que produce acciones que conducen a un combate de muerte, conocía también la buena Eris: la que excita a la lucha de emulación, mediante los celos, la envidia y el rencor. El combate por la emulación constituyó el fundamento vital del Estado griego. Los individuos predominantes eran alejados por el ostracismo: ellos imposibilitaban dicha lucha, y el ostracismo permitía que se volviera a despertar el juego en que las fuerzas apuestan. Si rechazamos «el combate por la emulación de la vida griega, en seguida veremos, en el abismo prehomérico, el espantoso salvajismo del odio y el placer de la aniquilación» (9, 273-284).

b) Una segunda imagen proporciona la diferencia que existe entre el poder efectivo o exterior y el poder auténtico o esencial del mundo antiguo. Solo el Estado que no puede alcanzar su meta última, se suele hinchar demasiado, es decir, de un modo antinatural. Por eso, para Nietzsche, el imperio de Roma, comparado con el de Atenas, no ofrece nada de sublime (9, 260). La decadencia griega le manifestó el gran ejemplo de que el efectivo poder superior no es, al mismo tiempo, el valor más alto. «La derrota política de Grecia constituye el fracaso más grande de la cultura. En efecto, ha producido la teoría según la cual solo es posible dedicarse a la cultura cuando, al mismo tiempo… se está

armado hasta los dientes. El poder brutal triunfó allí sobre el genio aristocrático de los pueblos» (10, 392). La siguiente exigencia de Nietzsche, brota de esa circunstancia: «En la cumbre de los Estados se debe hallar el hombre superior» (14, 66). «El hombre superior también debe ser el señor más alto de la Tierra». Pero, ¿y si no aconteciera tal cosa? «El mayor daño consiste en que las preeminencias políticas carezcan de genuina superioridad humana» (10, 324). «No hay infelicidad más dura, en el destino de todos los hombres, que la producida por el hecho de que los poderosos de la Tierra no sean también los hombres primeros. En ese caso, todo es falso, torcido y monstruoso» (6, 358).

c) La moderna avidez de dinero proporciona la tercera imagen del poder ejercido en la sociedad. Esa avidez no está causada por la necesidad propiamente dicha, sino por una impaciencia terrible. «Los medios que procura el placer del poder han variado; pero el mismo volcán sigue ardiendo, y, si antes se hacía algo 'por amor de Dios', ahora se lo hace por amor al dinero eso, en la actualidad, proporciona el más alto sentimiento de poder y una buena conciencia moral» (4, 199).

d) La lucha por el poder no solo se produce entre contemporáneos, sino también contra los pertenecientes al pasado, en la forma de un combate con la tradición histórica. El proceso fundamental de toda historia consiste en la nueva interpretación de lo transmitido tradicionalmente, realizada mediante la actual voluntad de poder. De este modo «algo existente, o producido de un modo cualquiera, se vuelve a interpretar con nuevas intuiciones, a partir de un poder que lo sobrepasa: así apropiado, se transforma en algo nuevo y útil» (7, 369).

e) La voluntad de poder se disfraza por completo. En el acontecer político, los impotentes exigen justicia. En primer término, se la reclaman a los poderosos. En un segundo grado, exigen libertad, es decir, se quieren «separar» de quienes tienen el poder. En tercer lugar, hablan de «derechos iguales»: al no tener predominio, quieren impedir el acrecentamiento del poder de los rivales (15, 202 *sq*.). La necesidad del sentimiento de poder no solo arrastra a los príncipes, sino también a los

estratos inferiores del pueblo; pero, como es natural, dicho sentimiento no se expresa como tal, sino como derecho y como virtud. «¡Extraña locura, la del juicio moral! Cuando el hombre está apresado por el sentimiento del poder, se siente, y se llama a sí mismo, «bueno»; y justamente entonces… los demás… lo llaman «malo». Los grandes conquistadores siempre han tenido en la boca el lenguaje patético de la virtud. Siempre se rodearon por una masa exaltada, que solo quería oír las más sublimes palabras» (4, 178 *sq.*).

f) El disfraz de la impotencia que quiere poder, eficaz en la historia universal entera, es, para Nietzsche, el de la moral. Esta, en cuanto moral de los esclavos, se opone, con una diversidad que es esencial y originaria, a la moral de los señores. La condición social del poder decide acerca de la esencia de los hombres que están en ella, no tanto mediante medios conscientes de poderío, como por medios inconscientes (2, 68 *sq.*; 7, 239 *sq.*; 7, 301-339). A la historia entera del espíritu, Nietzsche le hace la siguiente proposición: «Los medios que se descubren para procurarse el sentimiento del poder constituyen, prácticamente, la historia de la cultura» (4,31).

3. Los fuertes y los débiles. El contraste entre los fuertes y los débiles, que impregna la interpretación fundamental de la voluntad de poder, parte de los diversos y ambiguos puntos de vista que Nietzsche encontró, ante todo, en las formulaciones de la medicina de su tiempo. Influido por las ilusiones de la ciencia positiva contemporánea no separó, expresamente, lo que es empírico, de modo inmediato, y lo que solo son oscuras generalizaciones conceptuales. No distinguió entre la enfermedad, entendida como un acontecer determinado y captable por la ciencia natural (acontecer que se diferencia por su origen) y la enfermedad en el sentido de una valoración meramente estimativa. Por fin, tampoco estableció una decisiva separación entre lo que —en la conducta del hombre con respecto a sí mismo— se puede llamar «enfermo» o «sano» y lo que pertenece al punto de vista existencial. (De tal modo, según él, alguien que es enfermo desde el punto de vista de la medicina, por su conducta puede ser existencialmente sano, y alguien que es sano desde el punto de vista de la medicina, puede ser enfermo desde el punto de vista existencial). La meta inmediata de Nietzsche no se hallaba en la claridad conceptual y sistemática.

La contradicción en el empleo de las palabras no impidió que sus intuiciones existenciales fuesen claras; pero estorbó, en cambio, la claridad de la expresión, en particular cuando esta se refiere a objetos cognoscibles científica y empíricamente (acerca de la enfermedad, cfr. págs. 176 *sq.*). Además, aquello que nace de una interpretación englobante de la totalidad del ser humano y lo que constituye el conocimiento particular de la realidad del hombre —único saber de carácter científico— parecen haberse confundido en la visión de Nietzsche. El tipo cultural de una época está encuadrado en las mismas categorías que los tipos de enfermedades neuróticas. La realidad fisico-psicológica de la existencia dada del hombre y la realidad existencial de su ser —que no es, en absoluto, visible en un mismo plano— se confunden, sin diferenciarse, en la descripción que las caracterizan. De un modo transitorio, la vida, que aspira a caducar, se separa, según la opinión de Nietzsche, de la que, a pesar de su ser caduco, tiene valor como condición de lo otro. Las extensas exposiciones de Nietzsche sobre estos temas tientan, al entendimiento de los racionalistas, a encubrir el resentimiento subjetivo que los anima con conceptos en apariencia objetivos, y eso los lleva a juzgar, cómodamente, con un presunto saber, todas las modalidades de la existencia. Pero fatigan al lector, ávido de claridad, por la repetición de imprecisiones que también afectan la expresión.

Dejando a un lado esas múltiples discusiones psiquiátricas, psicológicas, biológicas, caracterológicas y sociológicas, que se encuentran en Nietzsche, presentaremos algunas categorías con las cuales expresa el contraste, para él existente, entre dos tipos de vida.

El carácter del débil tiene estructura caótica; el del fuerte, estructura sintética. Aquel es «el hombre complejo, el caos interesante»; este, «el hombre en quien las diversas fuerzas se someten, sin vacilación, al yugo de una meta única» (16, 297). La multiplicidad de los impulsos se origina en la voluntad débil, en la que carece de peso; la coordinación de los impulsos, por el predominio de uno solo, se origina en la voluntad fuerte, caracterizada por la precisión y por la claridad de dirección (15, 172). Tratándose del débil, la moderación es consecuencia del no-poder, del no-ser y del no-tener. En el fuerte, en cambio, la moderación consiste en el placer por lo

moderado: es el placer propio de quien cabalga un corcel fogoso (16, 290).

El hombre débil se caracteriza por la parcialidad y por la reconciliación, es decir, por seguir la línea media y la mediocridad; el fuerte «representa, del modo más poderoso posible, el carácter contradictorio de la existencia» (16, 296).

El débil carece de fuerzas para resistir a los excitantes; el fuerte, por lo contrario, los transfigura en el momento de apropiárselos. En contraste con la modalidad repentina y con la falta de obstáculos, propiedades de la acción reactiva de los débiles, los fuertes se muestran, como tales, en la espera y en la prórroga de sus reacciones (15, 171). El débil, en virtud de ser incapaz de resistir a los excitantes, está «condicionado por el acaso»: «aumenta la grosería y la magnitud de las vivencias hasta lo infinito», con lo cual, y como consecuencia, se pierde la personalidad (15, 170). El fuerte domina el suceso imprevisto y lo convierte en propio destino (5, 57). Puede decir: «lo que no me mata, me fortalece» (8, 62). «Lo que las naturalezas más fuertes pueden hacer —entregarse al ocio, a la aventura, a la incredulidad y hasta al libertinaje— arruinaría, necesariamente, a las naturalezas medias, dotadas de la libertad de hacerlo» (16, 308). «Las mismas razones que producen el empequeñecimiento del hombre, levantan a los fuertes y a los excepcionales hasta la grandiosidad» (15, 222).

El débil no puede superar vivencia alguna; el fuerte es capaz de transformarlas y de incorporárselas. «Hay hombres que poseen esa fuerza en medida tan limitada que, irremediablemente, se desangran en una sola vivencia, como por una sangrante herida» (1, 286). Pero, con la siguiente proposición: «amo a quien, aunque herido, tiene un alma profunda y puede perecer en virtud de alguna pequeña vivencia», Nietzsche no se dirige ni al débil ni al fuerte, sino que se refiere al plano, por entero diferente, de la aclaración existencial, referida a la fidelidad y a la interioridad. En cambio, en el plano del contraste entre los fuertes y los débiles, vuelve a tener

vigencia esta proposición: «El hombre fuerte, poderoso en los instintos de su potente salud, digiere sus acciones tan bien como los alimentos: el sustento pesado lo ha preparado para ello» (16, 309).

La vida del débil es pobre y vacía; la del fuerte, rica y desbordante. Ambas sufren: una por pobreza; la otra, por superabundancia (5, 325 *sq.*).

El débil quiere paz, concordia, libertad, igualdad de derechos; quiere vivir donde no necesite defenderse (16, 319). El fuerte prefiere cosas problemáticas y espantosas (16, 268). «Hay una clase de hombres que no quieren arriesgar nada; la otra, quiere el riesgo» (16, 323). El débil tiene sentimientos de venganza y es resentido; el fuerte está dominado por un *pathos* agresivo (15, 21).

La interpretación del mundo como manifestación de la voluntad de poder

Nietzsche ve la voluntad de poder, prácticamente, en todos los fenómenos. Cada vez que desciende «al fondo de las cosas», dicha voluntad constituye, para él, el elemento último. Todo cuanto acontece en el mundo no es sino esa voluntad, presentada en formas diversas.

La metafísica de la voluntad de poder, tal como es cumplida por Nietzsche, tiene la misma índole de la antigua metafísica dogmática. Comparada con la de Leibniz, es cierto que en la suya no existen mónadas (sujetos-puntos); pero hay, en cambio, sistemas de unidades de poderío crecientes o decrecientes. No hay armonía alguna, ni siquiera la de los planteamientos constantes en la lucha que libran las cantidades de poder, que es el ser mismo. Así como en Leibniz las mónadas tienen mayor o menor claridad, en este caso las tienen las cantidades de poder (en Nietzsche se presentan con la voluntad interpretativa del poder). Distribuidas por el mundo, existen cantidades de poder —entendidas como el ser propiamente dicho— más pequeñas o más grandes, en estado de constante

variación. Si, partiendo de Nietzsche, tratamos de juntar todas las ideas determinadas, relativas a este objeto, podríamos erigir un todo relativamente sistemático que, por su forma intelectual, parecería corresponder a los grandes sistemas filosóficos universales del siglo XVII.

A pesar de que Nietzsche hace lo que está a su alcance para presentar la apertura de lo posible y mantenerlo así abierto; a pesar de que hace cuanto puede para abrir toda perspectiva y para contemplar las interpretaciones infinitas, finalmente parece cerrarse por un acto que convierte en absoluto algo que es singular. En lugar de retroceder hasta la historicidad de la Existencia actual y originaria, partiendo de las grandes cuestiones liberadoras, que no encuentran respuesta general alguna, parece proporcionar una respuesta universal, la cual sustantiviza el ser propiamente dicho en la voluntad de poder.

De ese modo, la tarea metafísica general, planteada en su estrechez, constituye una «morfología de la voluntad de poder» (16, 430). Las «transformaciones de la voluntad de poder, los desarrollos y las especializaciones de la misma» deben exponer, paralelamente, las manifestaciones visibles de las formas de todas las cosas (13, 66). Nietzsche ha perseguido dicha tarea a lo largo de sus ramificaciones. Solo proporcionaremos, brevemente, algunos puntos principales, cuyo carácter directo produce, en parte, un efecto grandioso y, en parte, extraño y notable.

Desde el punto de vista del método, en esta metafísica se separan dos caminos. En primer lugar, Nietzsche busca la comprensión de las formas que nosotros creamos al interpretar el mundo: el conocimiento, la belleza, la religión y la moral. En segundo lugar, trata de interpretar el mundo mismo: el mundo inorgánico, el orgánico y el de la conciencia.

Mediante el primer camino, cumple la interpretación de una interpretación: su propia interpretación se convierte en la aclaración de toda interpretación. El acto interpretativo de configurar siempre

se debe producir a partir de una voluntad de poder; pero, al mismo tiempo, es síntoma de su índole; a saber, delata si es la voluntad de poder de una vida ascendente o descendente, de una vida verdaderamente poderosa o de hecho impotente. Por eso, los contenidos de la interpretación, en tanto verdad, belleza, religión y moral, tienen un sentido ambiguo: existen como síntomas de la debilidad o de la fuerza. Un contenido, en apariencia igual, (tal como ocurre con el nihilismo, la embriaguez de la belleza o la ley moral) puede significar, según sus fundamentos, algo opuesto.

En el segundo camino, Nietzsche interpreta metafísicamente lo que, en la realidad de las interpretaciones hasta ahora cumplidas, no había sido interpretado por la vida, sino por el cumplimiento de los fines necesarios a las condiciones actuales del vivir. Esas metas, empero, podían ser engañosas.

1. Conocimiento

Cuando Nietzsche fija la mirada en la verdad vinculada a la vida, encuentra el criterio de la misma en «el acrecentamiento del sentimiento de poder» (10, 45). El intelecto prefiere las «hipótesis», que le dan mayores proporciones de sentimiento de poder y de seguridad, y las designa como verdaderas. Verdadero es aquello «que le proporciona al pensar el mayor sentimiento de fuerza». «Desde el tacto, la vista y el oído, en todas partes se debe producir la resistencia más fuerte» (16, 45).

De acuerdo con ello, dice Nietzsche: «El conocimiento trabaja como instrumento de poder» (16, 11); «la voluntad de verdad se desarrolla al servicio de la voluntad de poder» (14, 322). «Con las fórmulas de la ciencia natural se quiere enseñar la sujeción de las fuerzas naturales» (13, 79). «El grado de nuestro sentimiento de la vida y del poder nos da la medida del ser, de la realidad y de la no-apariencia» (16, 14).

La «lógica» nietzscheana está dominada por esa interpretación. El principio de contradicción «no contiene criterio alguno de la verdad, sino un imperativo sobre lo que debe regir como verdadero» (16, 29). En los casos en que Nietzsche interpreta el sentido de categorías singulares en su particularidad, siempre tiene vigencia el siguiente principio: «Todo sentido es voluntad de poder» (16, 92). Si existen casos idénticos, dicho supuesto del conocimiento, logrado por categorías, se apoyará en semejante voluntad: «la voluntad de igualdad es voluntad de poder» (16, 25).

2. Belleza

La belleza es una forma producida por el arte o una configuración que se hace visible a través de la contemplación. «Nuestro amor a la belleza es la voluntad creadora. Placer de formar o de transformar: un placer originario» (16, 19). La «voluntad de belleza» significa «desarrollo ilimitado de las formas: las más bellas son las más fuertes» (14, 323).

El significado del arte, entendido como forma de la apariencia de la voluntad de poder, consiste en «ser el gran estimulante de la vida» (14, 370; 8, 135). El arte constituye la redención del cognoscente que ve y que quiere ver el carácter espantoso y problemático de la existencia dada. El arte redime al que obra, en el caso en que este no solo vea, sino que también quiera vivir el carácter espantoso de dicha existencia: por tanto, constituye la redención del héroe. El aire redime al que sufre; este, a través del mismo, encuentra el camino que conduce a estados en los cuales el sufrimiento es querido, transfigurado y divinizado (16, 272). La voluntad de poder se expresa en el arte, el cual, sin temor, comunica el estado de lo terrible (8, 136).

En las diversas artes se halla la diferencia de especie y de grado de la voluntad de poder. «El sentimiento supremo de poder y de seguridad se expresa en lo que tiene gran estilo». En los arquitectos

«la embriaguez de la gran voluntad exige el arte: los hombres más poderosos siempre han inspirado a los arquitectos» (8, 125).

El arte sobrepasa al artista y llega a la más honda interioridad del mundo. La voluntad de vivir y de poder se atiene al carácter aparente de lo bello. «El mundo mismo no es sino arte; la voluntad incondicionada de saber me parece ser, en un mundo semejante de la apariencia, un crimen contra la voluntad metafísica fundamental» (14, 366).

3. Religión y moral

Han sido entendidas por Nietzsche, preferentemente, pero no exclusivamente, como la manifestación de la voluntad de poder de los impotentes. El hombre religioso «se siente a sí mismo como no-libre: sublima sus estados y sus instintos de sumisión» (16, 142). La moral, como moral de los esclavos, constituye el medio para dominar, empleado por los desventurados (cfr. anteriormente, págs. 436-437).

La moral es también una forma de la voluntad poderosa; pero no en tanto moral, sino como medio. La voluntad del bien no reside en la esencia de las cosas: solo surge con la cultura social. «Como consecuencia de ello, resulta que un todo mayor se quiere mantener frente a otro todo» (14, 323). El querer, entendido desde el punto de vista de la moral, permite que esta sea «concebida como teoría de las relaciones de dominio», entre las cuales nace el fenómeno de la «vida» (7, 31).

Ahora bien: los fenómenos, entendidos como voluntad de poder, alcanzan un carácter por completo diverso cuando las manifestaciones —que no son conscientes de ellas mismas— son apariencias del acontecer de la naturaleza, no comprensibles por nosotros «desde dentro». Dichos fenómenos se extienden desde lo inorgánico a lo orgánico, y de este, a la conciencia misma, en tanto mero acontecer de una función orgánica.

4. El mundo inorgánico

El ser íntimo de la causalidad de la naturaleza muerta y el ser de los elementos de dicha naturaleza muerta —que vemos desde afuera, tratando de concebirlos por leyes y por regularidades naturales— constituyen, por sí mismos, una antigua y frecuente pregunta, respondida siempre por la imaginación. También en este caso, Nietzsche ofrece una interpretación idéntica para todas las cosas. Si «creemos en la causalidad de la voluntad, tendremos que establecerla, a modo de ensayo, como siendo la única causalidad, pues, en tanto hay una fuerza activa en todo acontecer mecánico, este es, precisamente, la fuerza de la voluntad o el efecto de ella» (7, 57).

Como última realidad del mundo inorgánico, no quedan las cosas, «sino las cantidades dinámicas, que se hallan en relación de tensión con respecto a todas las demás cantidades dinámicas», y su esencia consiste en la acción que las unas ejercen sobre las otras. Pero la acción solo se manifiesta a partir de la voluntad de poder. «Las presuntas leyes naturales son fórmulas de las relaciones de poder» (13, 82). Pero, ¿qué es una voluntad de poder semejante, de la cual no tenemos vivencias, ni tampoco podemos verla o sentirla en un acto de verificación empírica? «No es el ser ni el devenir, sino un *pathos*: constituye el hecho más elemental. A partir del mismo, se ofrecen el devenir y el actuar» (16, 113).

Si la voluntad de poder constituyera la realidad última, Nietzsche estaría obligado a pensarla, de modo inevitable, como análoga a la voluntad experimentada en nosotros. Si el todo solo fuera voluntad, esta tendría que poder actuar como tal. Pero, ¿cómo actúa? «Naturalmente, la voluntad solo puede actuar sobre la voluntad, y no sobre la materia» (7, 57). La acción de la voluntad únicamente puede acontecer porque percibe otra voluntad y porque ella es percibida por esta. «La acción recíproca de lo inorgánico, siempre consiste en una acción a distancia; por tanto, previo a todo actuar, es necesario “un conocimiento”: lo lejano debe ser percibido» (13,

230). De acuerdo con esto, Nietzsche comprueba el siguiente hecho: «En el mundo químico domina la más rigurosa percepción de la diversidad de la fuerza» (13, 227).

En el conocimiento que percibe, por parte de lo inorgánico, ese percibir, representar, sentir y pensar, no se separan de la voluntad de poder, Únicamente en lo orgánico se inicia la separación (13, 229). Pero la desunión de esos actos tiene como consecuencia la falta de rigor y, con ello, la posibilidad del engaño. Por eso, la percepción de los valores de la tuerza y de las relaciones de poder (13, 227) solo es absoluta para el mundo inorgánico: «aquí domina la verdad». «Con el mundo orgánico, en cambio, se inicia lo indeterminado y lo aparente» (13, 228).

Luego, desde tales puntos de vista, el mundo inorgánico es, para Nietzsche, más «alto» que el orgánico. «El reino en el cual no hay error alguno es superior: lo inorgánico constituye la espiritualidad sin individualidad» (13, 88); o sea, es la verdadera voluntad de poder, por completo idéntica a sí misma: indivisa, siempre actual y manifiesta. La vida orgánica, en cambio, constituye una especialización: «el mundo inorgánico, que reside por detrás de ella, es una gran síntesis de fuerzas y, por eso, lo más alto y lo más digno de veneración. Allí faltan el error y las limitaciones perspectivísticas» (13, 228). Nietzsche contempla lo inorgánico con entusiasmo. «El mundo muerto: eternamente en movimiento y sin error; fuerza contra fuerza. Y en el mundo que siente, todo es falso, todo se oscurece» (12, 229). Lo inorgánico no se opone a lo orgánico, sino que es el regazo materno. Constituye la regla, mientras que lo orgánico es la excepción (12, 229).

5. El mundo orgánico

Frente a lo inorgánico, entendido como «espiritualidad sin individualidad», lo orgánico es algo que está en trance de individualizarse, principalmente por la invención y por la

interpretación que la vida individual hace de su mundo. «El todo del mundo orgánico consiste en el entrecruzamiento de los seres y en los pequeños mundos inventados que los rodean… es decir, en su mundo externo. La capacidad fundamental de ellos es la de crear (configurar, encontrar, imaginar)» (13, 80). «La criatura orgánica tiene su ángulo de visión en el egoísmo, porque trata de seguir conservándose. Puede pensar, pues el pensamiento sirve a su conservación» (13, 88).

Tal mundo producido, propio de toda criatura orgánica, solo es posible, en segundo lugar, por la memoria que precede a la conciencia. «Lo orgánico se diferencia de lo inorgánico porque reúne experiencias, y jamás vuelve a ser igual a sí mismo» (13, 231). «Tratándose de lo orgánico, presupongo la memoria y una especie de espíritu: el aparato es tan fino que, a nosotros, nos parece no existir» (13, 232). En todo juicio, referido al sentido, actúa la prehistoria orgánica entera: «en el reino de lo orgánico no hay olvido alguno, sino una especie de digestión de lo que ya ha sido vivido» (13, 237).

Al representarse lo orgánico, Nietzsche encumbra su esencia, en contraste con las apreciaciones anteriores, referidas a lo inorgánico, en las cuales disminuía la jerarquía de lo orgánico. «El poderoso principio orgánico se me impone por la facilidad con que se incorpora la materia inorgánica. No sé cómo se podría explicar esa finalidad acudiéndose al concepto de un simple acrecentamiento. Antes bien, creería que hay un ser orgánico eterno» (13, 231). «Lo orgánico no ha nacido» (13, 232).

Aquello que, en lo orgánico, produce y acrecienta la organización, no constituye una intención, una meta o un azar, sino que, en su interpretación metafísica, Nietzsche vuelve a advertir «que la aparente finalidad (la finalidad infinitamente superior a todo arte humano) es mera consecuencia de la voluntad de poder que está en juego en todo acontecer»; advierte que «el fortalecimiento implica ordenaciones semejantes al proyecto teleológico; que la finalidad

aparente no se efectúa de intento; pero que, tan pronto como alcanza predominio sobre el poder más bajo y que este trabaja en función del más alto, un orden de la jerarquía y de la organización tiene que despertar la apariencia de una ordenación de los medios y de los fines» (16, 58).

La voluntad de poder no produce el mundo de las formas fijas, de duración eterna, sino que ella las transfigura, mediante un devenir incesante. Nietzsche se pregunta cuál es la dirección de ese devenir. Frente a la concepción, presuntamente obvia, según la cual la vida se desarrolla en el sentido de un ir alcanzando formas más altas y de que ella ocuparía un lugar más elevado que la materia no viviente, Nietzsche sostiene: «Lo contrario —es decir que, hasta nosotros, todo ha sido decadencia— es igualmente demostrable. El hombre, y justamente, el más sabio, se puede estimar como un supremo error de la naturaleza y como contradictorio consigo mismo (es el ser que sufre más): hasta ese punto la naturaleza se ha degradado. Lo orgánico, entendido como degeneración» (12, 359).

Para Nietzsche, lo orgánico es el acontecer, en continua transformación, de la voluntad de poder, y esta carece de dirección unívoca. También el hombre, en tanto existencia orgánica, constituye un caso especial de la voluntad de poder, y, con ello, una forma que siempre está destinada a la decadencia. «El hombre es el organismo total, visto dentro de la supervivencia de una sola línea determinada». El hecho de que subsista, depende de que no haya cambiado cierto sistema determinado de la interpretación que él es (16, 143). Pero, ¿cómo se continúa dicho acontecer? «Quizá, la consecuencia de ese trozo de interpretación incorporado, es decir, de nuestro punto de vista perspectivístico, sea la de nuestra “insatisfacción”, la de nuestro “ideal”: quizá la vida orgánica, finalmente, sucumba. La decadencia de la vida orgánica, aun la de su forma suprema, es tan necesaria como la del individuo» (16, 143).

6. La conciencia

Nietzsche llama soma a la forma y a la vida del hombre. No es el mero cuerpo anatómico y, menos aún, el cadáver, sino el todo de las funciones inconscientes que, al vivir, todo lo abarcan y rodean. Frente al soma, «toda conciencia» es considerada por Nietzsche, «como algo pobre y estrecho». Ningún espíritu llega a producir, aunque más no fuese por aproximación, lo que el soma produce. «¡Qué poco nos llega a ser consciente! La conciencia es un instrumento; y, frente a lo mucho y a lo grandioso que se produce sin ella, no es el instrumento más necesario quizá no exista otro órgano tan mal desarrollado es el órgano que ha nacido más tarde. Toda conciencia solo tiene importancia secundaria… Se debe considerar a lo espiritual como el lenguaje hecho por signos del soma» (13, 164).

El soma no solo es la forma invisible, sino también el acontecer viviente del todo englobante de la voluntad de poder que se individualiza. «A través, por encima y por debajo del soma humano —en el que el pasado íntegro de todo devenir orgánico, tanto el más próximo como el más remoto, se vuelve viviente y concreto— parece fluir un río inmenso: el soma constituye una idea más asombrosa que la de la vieja alma» (16, 125). La fe en el soma es, con derecho, una creencia más fuerte que la fe en el espíritu (16, 44). El soma es la «gran razón», cuyo instrumento está en la «pequeña razón» (6, 46)**[132]**.

De ese modo, el sentido del pensamiento nietzscheano está en la desvalorización de la conciencia. Esta no es a partir de sí misma. Contra la sobreestimación de la conciencia, sostiene que ella anda con dificultad, que observa poco y que, antes de pasar a otra cosa, hace pausas (11, 185). Además, solo roza las superficies: únicamente contempla (11, 289), incluso, tratándose del mundo íntimo. Sin embargo, dispone tanto de este como del mundo externo (16, 6 *sq.*). Lo consciente solo es síntoma de un acontecer peculiar y más rico, que está fuera de la conciencia (13, 65). Ella solo es

apariencia final: no actúa; luego, toda sucesión se atomiza por completo al llegar a la conciencia (16, 8).

Pero, ¿qué es ese peculiar acontecer, al que la conciencia solo sirve de instrumento? Una vez más: se trata de la voluntad de poder. «Todo pensamiento, todo sentimiento, toda voluntad es un estado total y resulta de la fijación instantánea del poder de todos los impulsos que nos constituyen» (13, 65). Llamamos conciencia, a un medio e instrumento, en cuya virtud no queremos conservar un sujeto, sino una lucha" (13, 71). «De hecho, no vemos la lucha que se libra debajo de la mesa» (13, 64).

La cuestión está en saber de dónde proviene, en general, la conciencia. Se la tiene que concebir a partir del servicio, en el sentido de una voluntad de poder. Nietzsche la explica desde una situación de penuria. Esta obliga a que los hombres se entiendan entre sí de modo refinado y rápido. Sin conciencia no habría comprensión alguna. «La finura y la fuerza de la conciencia me parecen estar en relación con la capacidad de comunicación de un hombre; ella, a su vez, se relaciona con la necesidad de comunicación». La conciencia es la red que vincula a los hombres entre sí: «la evolución del lenguaje y la de la conciencia van a la par».

A partir de ese origen, Nietzsche caracteriza la peculiaridad de la conciencia: consiste en no ser algo propio del hombre individual como tal. La conciencia «no pertenece, en sentido estricto, a la existencia individual del hombre»; antes bien, «se desarrolla finamente solo en relación con la utilidad de la comunidad y del rebaño». La conciencia es lo «no-individual» en el hombre; constituye «el término medio del mismo» (5, 290 *sq.*); es decir, se trata de «un medio de comunicabilidad»: no es el «*sensorium* total y la instancia suprema» (16, 37).

Puesto que la conciencia es producto de la penuria y que, en sí misma, carece de fundamento, es fácil comprender «que la degeneración de la vida está esencialmente condicionada por la

extraordinaria capacidad de errar, característica de la conciencia» (16, 132). «Todo hacer perfecto es inconsciente» (15, 356). «Tenemos que buscar la vida perfecta donde ella tiene menos conciencia» (15, 469).

Pero, por otra parte, la conciencia posee, para Nietzsche, una esencial y enigmática significación. Es «un proceso que se profundiza y se interioriza» o que, constantemente, se aproxima al centro biológico (16, 22). El modo de actuar de la conciencia, cuando extiendo el brazo, es algo inexplicable: el saber y el hacer se separan en dos reinos diferentes. «Por otra parte, Napoleón hace el plan de una campaña: en ese caso, todo está sabido porque todo debe ser ordenado. Pero también se suponen los subordinados, que interpretan lo general y lo adaptan a la necesidad del instante» (16, 129).

Sin embargo, en lo interior de la conciencia se oye, como una exigencia, esta proposición: «La naturaleza es torpe y, en tanto somos naturaleza, somos torpes. También la torpeza tiene un bello nombre: se llama necesidad. ¡Vayamos en ayuda de la necesidad!» (16, 239).

Características críticas de la metafísica de la voluntad de poder

Si recorremos los muchos caminos por los que Nietzsche ha tratado de concebir la voluntad de poder, entendida como esencia de las cosas, se ofrece la siguiente imagen total: Constituye una forma de pensar propia de una hipótesis sobre algo concebido como fundamento. La totalidad de los fenómenos se explica, definitivamente, a partir de una unidad: todo «no es más que», «mera» y «solo» voluntad de poder, vista en alguna de sus modificaciones. Pero se logra lo pensado como fundamento porque cierto fenómeno del mundo, relativamente universal, se ha llevado a lo absoluto. Las múltiples verificaciones intuitivas de la observación

empírica se enlazan con una construcción interpretativa que se traslada al ser mismo, por medio del pensamiento que absolutiza. Dicho traslado no puede ser controlado ni intuitivo.

Si, de hecho, Nietzsche ha adoptado esa forma de pensamiento metafísico, no puede, sin embargo, haber duda alguna de que, al igual que en el punto de partida —en que pensaba en otra cosa—, también con la metafísica se ha propuesto otra cosa.

En primer lugar, sabe que la voluntad de poder, que está en el fondo de todo acontecer, es desconocida. No por ser denominada se la conoce. El hecho de que interprete el mundo para sujetarlo a conceptos o que lo interprete en su totalidad, constituye algo esencialmente diverso. La interpretación del todo no asegura, no deduce, sino que lee la cifra de lo Uno. Por eso, y en segundo lugar, Nietzsche sabe que, en vez de imaginar una hipótesis acerca del ser —entendido como lo que es fundamento—, busca un ser «en el que todo se reconoce como siendo afín a él».

Si nos queremos atener a lo propuesto en sentido propio por Nietzsche, debemos preguntar, además de lo que dice en formas de pensar que se tornan metafísico-dogmáticas, qué significa la cifra, en qué sentido el todo se reconoce en ella como afín y qué sabe en sentido real y esencial, en el caso que no se pudiese reconocer en ella.

La concepción del mundo, propia de la voluntad de poder, le confiere a la lucha como tal una buena conciencia moral, aunque para ella todo se transforme en medio de lucha. En semejante concepción se cumple la autoafirmación del júbilo del poder. La voluntad de lucha se experimenta a partir de un impulso incesante. Todo cuanto en nuestra existencia dada es facticidad de poder y de placer en la lucha, no se reconoce como afín, sino que alcanza un sentido acrecentado.

Pero entonces se trata de saber qué y como qué se afirma la voluntad de poder. La complejidad cualitativa, la jerarquía de la clase de voluntad de poder y de la esencia de lo potente, deciden

acerca del valor de un concreto placer de luchar. La metafísica de Nietzsche, aunque desarrolle esas ideas, se torna ambigua: ¿cómo y quién se puede sentir afín? En efecto: en un caso, puede serlo toda existencia dada como tal; en otro caso, solo se puede lograr esa afinidad según la jerarquía que se tenga.

La confirmación del sentido de tal metafísica está en el hecho de que su propia gestación intelectual se tiene que concebir como acto de la voluntad de poder. En el sentido nietzscheano, es decir, como imagen del mundo propia de portadores plenos de poder, esa metafísica constituye el movimiento opuesto al nihilismo.

Los límites del sentido de la misma, solo se encontrarían, de modo decisivo, en la mostración de lo que en ella no se reconoce como afín. El carácter fundamental de la afinidad con todo ente no es total. Es cierto que la interpretación de Nietzsche considera en las creaciones humanas aspectos de la voluntad de poder: ve las posibilidades, que tienen todas las cosas, de degenerar en medio de la voluntad de poder; pero, en cambio, fracasa frente a lo que, en el ser originario de la Existencia humana, no tiene nada que ver con una voluntad de poder y que, sin embargo, solo sin ella sería visible. No se encuentra en la voluntad de poder el ser-sí-mismo, que se sabe responsable de sí mismo y que es el punto de partida independiente, el cual, en su carácter incondicionado solo está en relación con la trascendencia. No se halla en ella la comunicación, entendida como combate amoroso, sin voluntad ni uso del poder. Falta el horizonte verdaderamente abierto y libre. Aunque Nietzsche haya revelado las derivaciones de las modalidades de un ser esencial, frente a esa metafísica se puede afirmar lo que ellas tienen de originario.

Lo decisivo está en el hecho de que semejante metafísica de una inmanencia radical quiere leer la cifra del ser, entendido como voluntad de poder, sin trascendencia. En esa metafísica no se puede reconocer como afín todo cuanto en la existencia dada se conoce como estando ante la trascendencia. En lucha contra la

posibilidad de tal metafísica —sin ser empero una lucha por el poder — se halla, dentro de la existencia, un ser que rechaza esa interpretación. Dicho ser acompaña a Nietzsche en la medida en que este cumple una aclaración de modo realista y pormenorizado; lo rechaza cuando, por ese camino, quiere alcanzar el ser mismo.

En la interpretación del mundo inorgánico y orgánico, los límites del sentido de la metafísica de la voluntad de poder están dados por el hecho de que, en este caso, la afinidad reconocida solo puede ser experimentada por nosotros de modo contemplativo. Pero se trata de meras imágenes de la voluntad y de las relaciones de poder, que no tienen valor alguno de conocimiento ni pueden llevar a conciencia ninguna afinidad.

Al lado de esta indicación de los límites de la metafísica de la voluntad de poder es esencial —y característico de todo pensamiento de Nietzsche— el hecho de que la posición de un límite ya aconteció en Nietzsche mismo. No se somete a ninguna teoría. Todas las doctrinas están en sus manos y, de hecho, las equilibra con otras teorías. La concepción de la voluntad de poder no constituye la metafísica definitiva de Nietzsche, sino que es un ensayo realizado dentro del todo de su profundización en el ser.

Nietzsche muestra las insuficiencias de tal metafísica en el hecho de que ella está en relación polar con la imagen de la vida, a la cual complementa, y en la circunstancia de que la teoría del eterno retorno —que, por su parte, tampoco llega a ser absoluta— la recubre.

Por tanto, en Nietzsche no existe la verdad objetivante, a la manera del pensamiento racionalista anterior y propio de una metafísica dogmática. El racionalista considera la verdad dentro de una construcción conceptual que, para Nietzsche, no tiene carácter dominante: para él, no rige la verdad definitiva del ser mismo, aunque por instantes parezca sucumbir a su propia tentativa, como si esta se tornase dogmática para él.

El filosofar peculiar de Nietzsche solo domina en el espacio en que toda teoría puede ser, al mismo tiempo, relativa. Al penetrar en dicho espacio, se tiene que quebrar toda envoltura limitante. El carácter enigmático de la existencia dada no desaparece dentro de ninguna imagen conocida del ser.

EL MUNDO COMO INMANENCIA PURA

Toda metafísica, desde Parménides y, a través de Platón y del cristianismo, hasta Kant, desarrolla la teoría de los dos mundos. Como fundamento de nuestro mundo —que es el de la finitud y el de la fugacidad, el del devenir, el de la temporalidad y el de la apariencia— está el mundo del ser en sí mismo, que es el mundo de la infinitud y de la eternidad, el de la atemporalidad y el de la verdad. Dicho en términos religiosos: es Dios.

Por diferente que sea el sentido de esas oposiciones, para Nietzsche el motivo que excita su resistencia está en el hecho de que siempre se afirma un más allá, frente al más acá; un mundo verdadero, frente al aparente; un mundo invisible y bienaventurado, contrapuesto al visible y desdichado. Tal oposición solo constituye, según Nietzsche, una interpretación. Pero, de acuerdo con el modo de su pensar, todo saber del ser no es más que interpretación. Si combate la teoría de los dos mundos, no combate, sin embargo, la interpretación como tal, sino un principio determinadísimo de la misma. Las interpretaciones no tienen el mismo valor: antes bien, las unas poseen preeminencia sobre las otras.

Las razones nietzscheanas adversas a la teoría de los dos mundos

El mundo verdadero —cualquiera sea la forma en que se lo conciba— sigue siendo, de hecho, el mundo aparente (16, 66). Cuando el

otro mundo es desconocido, tal desdoblamiento es superfluo y solo se lo puede afirmar como subsistente por la repetición de categorías y de contenidos del mundo conocido. Nietzsche no objeta la posibilidad de innumerables mundos, además de este; es decir, del mundo en que estamos y por el cual somos (16, 89). Aquellos no nos conciernen en nada, mientras que el otro mundo, estimado como el único verdadero, alcanza nuestra Existencia entera.

Lo que, en este sentido, significa la teoría de los dos mundos, se muestra en los motivos que le dan nacimiento. El hombre teme, en el mundo, al azar, a la incerteza y a lo repentino: se enfrenta a ellos como al mal. En lugar de superar realmente esas condiciones mediante el cálculo, cuando le parece imposible hacerlo, las combate por una representación del acontecer en realidad ineficaz y que solo posibilita las cosas de un modo subjetivo. El acontecer ha sido producido por una Persona (la divinidad). Adelantándose al mal, el hombre podía cerrar un trato con ella, o bien se auxilia a sí mismo mediante otra interpretación de ese mal, que solo sería malo en apariencia, pero que en sus últimas consecuencias, respondería a una buena intención. O también se puede sostener que se merece lo peor como castigo. En todos los casos, el hombre se somete, por esas interpretaciones, a un modo de dominar realmente al mal, por lo cual disminuye su temor ante lo malo y su actividad (16, 370). Además, el hombre teme la fugacidad y el cambio como tales, la interpretación según la cual habría otro mundo lo calma, pues sería el mundo de un ser subsistente e imperecedero, aunque desconocido. Teme las propias pasiones, el afán de dominio, la voluptuosidad, etcétera, por eso, las hace desaparecer del mundo verdadero, con el fin de establecer, mediante la liberación de tales estados, el ser propiamente dicho (16, 72). Semejante interpretación siempre constituye la huida de este mundo hacia otro que, de hecho, nada es. «El instinto del cansancio de vivir ha creado el otro mundo» (16, 90).

Una vez afirmado, el otro mundo se mantiene por nuevas tentaciones: el mundo desconocido excita, en nosotros, el espíritu

de aventura y nos hace presuponer, de modo falso, que el mundo que es real y nos es presente, es conocido. De ese modo, desaprovechamos la oportunidad de procurarnos un conocimiento, en los casos en que este nos es posible. Un mundo en el cual todo es diferente nos llevaría a pensar que quizá allí todo fuese bueno: en dicho mundo tal vez nosotros mismos fuésemos diferentes. Estamos tentados a pensar que el mundo que nos es presente podría, incluso, ser distinto, en cuyo caso se habrían suprimido la necesidad y el *fatum*. Parece imponerse a la exigencia moral de nuestra veracidad un mundo verdadero. En este sentido debemos considerar el mundo presente como no-verdadero, como deshonesto, inauténtico e inesencial (16, 86, *sq.*).

Luego, el efecto de la separación de los dos mundos está en la calumnia del mundo y de la vida. Justamente, el mundo en que el hombre debe habitar e instalarse está desacreditado por el hombre mismo (16, 80). El mundo verdadero «pone en duda y desvaloriza el mundo que nosotros somos: tal ha sido, hasta ahora, nuestro más peligroso atentado contra la vida» (16, 79).

Sin embargo, Nietzsche no ha negado la idea de un mundo verdadero, solo en el caso que ella se originaba en la interpretación basada en la fuerza de la voluntad de poder. Así lo expresa al relacionarse, de modo siempre contradictorio, con Platón. Este, siendo como era un artista, había preferido la apariencia al ser. El artista estima el valor peculiar de una cosa por el residuo fantástico que puede captar en ella. Considera que cuanto menos real es algo, tanto mayor es su valor. Pero, por encima de esto, a Platón lo caracteriza el atrevimiento y la fuerza de revolucionar las cosas, de tal modo que dice: a más Idea corresponde más ser. Prefirió lo irreal a lo existente, llamándolo el ser propiamente dicho (16, 70). Semejante mundo verdadero es, de hecho, alcanzable por el sabio: este vive en él, es él. Ese mundo constituye la paráfrasis de la siguiente proposición: yo, Platón, soy la verdad (8, 82). A partir de ese origen, en lugar de la timidez y de la huida del mundo, se advierte la poderosa capacidad de la persona creadora, que solo

más tarde se transforma en el pensamiento del mundo verdadero. Para el cristiano, dicho mundo es ahora inalcanzable, aunque le está prometido al pecador arrepentido. Más tarde, se convierte en un mundo inalcanzable, al punto de no poder ser prometido; pero, en tanto mundo meramente pensado, constituye un consuelo y una obligación. Es el viejo sol visto a través de la niebla del escepticismo: «pálido, nórdico, digno de Kónigsberg». En tanto plenamente desconocido, desprovisto de consuelo y de obligación, con el positivismo (agnosticismo) pierde todo sentido. Se ha alcanzado el instante en que se lo puede suprimir. Pero esa supresión, cumplida por Nietzsche, no significa que solo quede el mundo aparente: antes bien, este se suprime junto con el verdadero, y el horizonte, para el mundo de Nietzsche, alcanza libertad (8, 82 *sq.*).

La inmanencia pura, entendida como devenir, como vida y como naturaleza

Ahora bien, ¿qué resta, después de la supresión de los dos mundos? A lo restante, Nietzsche lo denomina devenir, vida y naturaleza, pensando que solo tiene ser propiamente dicho lo que carece por completo de firmeza y lo que, en esencia, es impensable. Remite a ese resto, entendido como verdadero y real; pero, al hablar del mismo, tiene que volver a convertirlo, de hecho, en «ser», falsificándolo en la expresión o haciéndolo desaparecer.

1. Al ser de los filósofos, a quienes solo les queda, del ente subsistente pensado por ellos, algo imaginario (16, 69), Nietzsche le opone el único ser real, que es el devenir. Por eso, la duración que, de hecho, no existe en absoluto, carece de valor. Antes bien, Nietzsche aboga por el «valor de lo más breve y de lo más fugaz, por el tentador y áureo centelleo del vientre de la serpiente *vita*» (16, 73). Tal afirmación no significa el deber de agotarnos en la contingencia del instante. «Si creyeseis más en la vida, os abandonaríais menos al instante, no tenéis suficiente contenido como para esperar» (6, 65). Significa, en cambio, que aquello que

está en trance de desaparecer, lo que se arriesga y se sacrifica, constituye la única forma real, verdadera y valiosa del ser. Para aprehenderlo se lo tiene que tomar en serio, tal como es. La existencia de un más allá anula esa seriedad, pues cuando no se pone el centro de gravedad de la vida en la vida misma, sino en el más allá —en la nadase le quita su centro de gravedad (8, 271): *non alia sed haec sempiterna* (12, 66). Esa nueva eternidad del ser, entendida como «eterno retorno», opuesta por Nietzsche al devenir, será tema del próximo capítulo.

2. Por tanto, frente a todo lo fijo, a lo solo pensado y abstracto; frente a la desviación hacia la nada, propia de un otro que está en el más allá, Nietzsche intercede por la vida. Con esta palabra, concibe, por una parte, la existencia dada, pensada mediante categorías biológicas; por otra parte, es, para Nietzsche, el *signum* que designa el ser mismo que nosotros somos de modo peculiar y único. La vida, así afirmada como incondicionada, no puede ser, en modo alguno, unívoca. En las manifestaciones de Nietzsche, el sentido de la misma pasa constantemente de lo englobante del ser propiamente dicho a la precisión determinada de la existencia dada, es decir, particularizada y característica del objeto biológico. Y también esa afirmación solo se puede expresar por el camino de constantes negaciones, aplicadas contra los modos en los cuales la vida no es vida propiamente dicha. Nietzsche dice, resumiendo todo esto, «¿acaso la vida es un deber? ¡Absurdo!» (11, 222 *sq.*). En efecto, la vida, en cuanto existencia dada, no tiene valor: este se puede volver harto problemático. Cuando Nietzsche considera alguna vida aborrecible y que lo repugna, cuando «no tolera las salamandras» y «sufre por los fuegos fatuos» y por «todo lo que nace de los pantanos», pregunta: «¿la vida es entonces un pantano?» (12, 349). Y, sin embargo, dirige su hostilidad «contra todos quienes tratan de sospechar del valor de la vida» (12, 67). Conviene separar el mero vivir de la vida propiamente dicha. Pero Nietzsche logró establecer esa diferenciación al separar la vida ascendente de la descendente, o también mediante alguna otra forma de las jerarquías. Si bien estas se establecían de acuerdo con un llamado dirigido a las posibilidades de la Existencia, no se las fijaba, sin embargo, de acuerdo con el sentido de algún planteamiento objetivo. Dentro de las presentes relaciones, empero, no hablaremos de lo que se le exige a la Existencia en las proposiciones una y otra vez presentadas por Nietzsche. Trátase de lo siguiente: con un concepto de la vida, como inmanencia pura, no llega a acertar con la Existencia inconfundible. Antes bien, con

> ese concepto de vida, es incesante el desplazamiento de las proposiciones a modalidades biológicas del saber, el cual —dentro de estas circunstancias— es un saber aparente.

Por eso, Nietzsche siempre se aparta de semejantes solidificaciones. Precisamente, la ilimitada ambigüedad, permanente en todas las manifestaciones de la vida, está afirmada en su carácter de tal. «Quizá el mayor encanto de la vida consiste en la circunstancia de que esté recubierta por un velo, tejido con hilos de oro, de bellas posibilidades. Ese velo es prometedor, resistente, púdico, irónico, compasivo, tentador. Sí: la vida es femenina» (*vita femina*: 5, 263). Tal ambigüedad puede despertar, como es natural, desconfianza. «La confianza en la vida se ha perdido… Es como el amor a una mujer de la cual se duda» (5, 9). Pero esa desconfianza, sin embargo, desaparece frente a la afirmación de la vida, dominante e incondicionada en el pensamiento de Nietzsche. Pero ella no ha sido objeto de pensamiento, sino que la evoca orgullosamente, como estado dionisíaco, en los cantos a la danza de Zarathustra (6, 157 *sq*.; 328 *sq*.).

La muerte pertenece a la vida: «guardémonos de decir que la muerte se opone a la vida» (5, 149). El modo según el cual la muerte se le aparece a Nietzsche, caracteriza su filosofía; es decir, se trata de una filosofía de la vida sin trascendencia. Su consecuencia se halla en las expresiones nietzscheanas sobre la muerte. El hombre se conduce con respecto a ella. Nietzsche está obligado a interpretar esa conducta con exclusiva relación a la vida. Ahora bien: esta constituye, para él, el *signum* del Existente creador, del que cumple su sentido en el acto de crear. Pero también la concibe en unidad con la vida biológica sana, investigable por la ciencia natural y, a veces, la llega a confundir con esta última. Como en ambos casos, sin embargo, debe ser vida pura, en el sentido de la falta de trascendencia, la muerte y el reino de los muertos son, para Nietzsche, una nada.

Pero encuentra que la actitud de todo Occidente frente a la muerte es la opuesta, por el origen, a la suya: es la actitud de angustia con respecto a lo que sucederá después de la muerte. Nietzsche considera que ese temor nace, históricamente, de los misterios, de la religión egipcia, del judaísmo y del cristianismo. A todo ello se opone la actitud fundamental de su filosofía de la vida: la muerte es «definitiva» … «lo que sucederá después de ella ya no nos concierne» (4, 70-72). La muerte no nos hace temer por lo que venga después de ella. Al contrario: el saber referido a la pura nada de la muerte constituye el fundamento que permite evitar la angustia de lo que todavía está próximo a la vida. «Se está lo bastante cerca de la muerte como para no temer la vida» (12, 306).

La muerte puede ser natural, inevitable para nosotros, o puede ser producida por nuestra voluntad, en el suicidio. La conducta del nombre se debe regir en relación a ambas, es decir, con respecto a la certeza de la una y a la posibilidad de la otra.

La muerte natural, el término que se aproxima en un momento cualquiera y que llega sin mi participación, no constituye, para Nietzsche, un acontecimiento espantoso. Lo que él denomina «vida» no significa, en modo alguno, querer vivir sin término y no poder morir, sino la superioridad de la vida con respecto a ella misma: «cuanto más plena y honesta es la vida de uno, con tanta mayor rapidez se está preparado para darla por un buen sentimiento» (3, 295). La muerte, como fin último, todavía es vida. Según la conciba, podré ser señor tanto de la muerte como de la vida. "Es necesario hacer una fiesta de la propia muerte, aunque más no fuese por maldad contra la vida, contra esta mujer que nos quiere abandonar… ¡abandonarnos, a nosotros! (12, 351).

Por eso, a partir de la certeza de la plenitud de la vida creadora, Nietzsche se opone, con desprecio, a todas las formas de la angustia frente a la muerte. Ella constituye, en primer lugar, la angustia humano-universal, que «quizá sea más antigua que el placer y el dolor» (13, 272). Es un querer vivir sin término, lo cual —

al no ser más que voluntad de vida— no es justo, pues carece de fuerza. En segundo lugar, la angustia es como una «enfermedad europea» (14, 217): procede del temor por lo que vendrá después de la muerte. Quien la padezca, se convertirá en el prisionero de la angustia por el infierno.

Nietzsche pertenece a la serie de pensadores que quieren superar toda forma de angustia ante la muerte, por ser existencialmente ruinosa y signo de una Existencia no fundada sobre sí misma. Quieren vencer tanto la angustia producida por la vacía avidez de vivir, como la angustia sensible, derivada de los dolores y de los castigos que se experimentarán más tarde. La liberación de tal angustia no solo es condición de la vida plena, en el sentido nietzscheano, y consecuencia de ella, sino también de la veracidad existencial del impulso ligado a la trascendencia, tal como Kierkegaard la ha aclarado. Pero, para la filosofía de la vida de Nietzsche, es característico el hecho de que se puedan extraer las siguientes derivaciones.

Puesto que la angustia ante la muerte siempre es el signo de una existencia débil, en oposición a ella, Nietzsche pudo afirmar que el término medio no piensa en la muerte y que, por esa falta de reflexión sobre ella, es como si la muerte no llegara. No obstante, constituye la única certeza referida a lo futuro. «Qué raro —piensa Nietzsche— que esa única seguridad y comunidad no pueda casi nada sobre los hombres». Sin embargo, Nietzsche no pretende sacudirlos y hacerlos recordar. «Soy feliz —escribe— al ver que los hombres no quieren pensar, en modo alguno, en el pensamiento de la muerte. Con gusto haría algo para procurarles el pensamiento sobre la vida, mil veces más digna de ser pensada» (5, 211 *sq.*).

Sólo con el suicidio, la superioridad sobre la muerte tiene, para Nietzsche, realidad propia. A través de su vida, Nietzsche lo ha elogiado, estimándolo digno del hombre, puesto que es la muerte voluntaria (racional) frente a la involuntaria (natural) (3, 294). «El hecho fisiológico torpe, se tiene que transformar en una necesidad

moral» (16, 315). La muerte natural «es la muerte dada en las condiciones más despreciables: una muerte no-libre, llegada en el tiempo no preciso; es una muerte cobarde. Por amor a la vida, se debiera querer una muerte diferente: libre, consciente, sin azar ni sorpresas» (8, 144).

¿Por qué —al modo de la tradición antigua, sobre todo la de la filosofía estoica— expresa Nietzsche tal pasión por la grandiosidad del hombre que se suicida? También Nietzsche separa, en el ser del hombre, lo que en este es su ser-sí-mismo más íntimo, del soma y de su mera existencia dada. Es decir, separa el «núcleo» de la «sustancia miserable de la corteza». En la muerte natural, el soma es «el carcelero, pronto a atrofiarse, con frecuencia enfermo y estúpido: es el señor que señala el punto en que su distinguido prisionero debe morir. La muerte natural es el suicidio de la naturaleza, es decir, la aniquilación del ser racional por lo irracional» (3, 294). Nietzsche trasciende la vida, llegando a un más-que-vida. Desde allí se la dirige, afirma y niega; pero de tal modo que esa interioridad superlativa del hombre —su más-que-vida— está pensada como inmanencia pura y no como Existencia referida a la trascendencia. Puesto que dicha vida no tiene nada fuera de ella misma, no solo está asistida por el derecho, sino por el deber de emitir un juicio verdadero sobre el todo de su existencia dada y sobre las posibilidades de la misma. Tal juicio debe alcanzar el sentido de la vida, en el caso que esta siga siendo «creadora».

Pero Nietzsche concibe semejante juicio de modo muy estrecho y piensa, quizá, en la enfermedad, por cuanto esta suprime la creación. «El enfermo es un parásito de la sociedad. Al llegarse a cierto estado es inconveniente seguir viviendo más tiempo. El hecho de continuar vegetando, en cobarde dependencia de médicos y de practicantes —después que se ha perdido el sentido de la vida y el derecho de vivir— debiera acarrear, por parte de la sociedad, un desprecio profundo. Los médicos, por su parte, debieran ser los mediadores de ese desprecio…» (8, 143).

A la miserable existencia de un prolongado morir en la enfermedad, como a toda modalidad de una vida vacía, simplemente prolongada, Nietzsche le opone la «muerte que se cumple de modo pleno», es decir, el suicidio. «El realizador muere su propia muerte, victoriosamente, rodeado por los que esperan y prometen… Luego, lo mejor es morir así; lo segundo es morir en el combate… Pero nuestra muerte, que ríe con sarcasmo y que se aproxima arrastrándose, como un ladrón, odia tanto a los combatientes como a los victoriosos… En vuestro morir, el espíritu y la virtud de vosotros deben arder todavía, como el rojo del ocaso alrededor de la Tierra: de otro modo el morir os será algo malo» (6, 105-108).

Esta actitud quiere superar la muerte natural, convirtiéndola en muerte libre. La misma muerte se debe transformar en un acto de la vida, es decir, en algo que es más-que-vida y que, por eso, la abarca de una mirada y la domina. Se producirá la siguiente consecuencia: en una existencia dada, lograda con plenitud, nadie morirá ya de muerte natural, sino que todos lo harán mediante una «muerte libre», producida «en el tiempo justo». «El orden y la disposición, llena de sabiduría, de la propia muerte, pertenecen a la moral del futuro, ahora incaptable y, en apariencia, inmoral: el hecho de mirar la aurora de dicha moral tendría que producir una dicha indescriptible» (3, 294).

Con respecto a la muerte libre, la cuestión decisiva está en saber cuándo es el «tiempo justo». Nietzsche reconoce dos posibilidades: en primer lugar, la de los hombres cuya existencia no ha sido, desde el comienzo, la de «una vida cumplida a tiempo». «Quien jamás ha vivido en el tiempo justo, ¿cómo podría morir en el tiempo justo? ¡Podría no haber nacido jamás!» (6, 105). Les quiere predicar la muerte a «los superfinos», a los «que son demasiados» (6, 63-65). A esos hombres les dice: «Si uno se suprime, hace con ello lo más digno de respeto posible: mediante esa decisión casi se merecería vivir, se libraría a los otros de su presencia» (8, 144-145). Pero, ¿quién es y cómo reconocer a aquel para quien dichas palabras tendrían sentido? En efecto, sería absurdo si las entendiera alguien

capaz de apropiárselas sin que para él tuvieran significado alguno: el valor de su ser le justificaría la vida, y esa exigencia, en un instante de confusión lógica, le podría arrebatar la vida a un hombre de jerarquía elevada, mientras que no conmovería, en lo más mínimo, al hombre de jerarquía inferior. Y, en este caso, Nietzsche piensa únicamente en ellos.

En segundo lugar, Nietzsche se refiere a los hombres que han vivido en el tiempo justo. Pero, ¿cuándo ha sido, para ellos, el «tiempo justo»? Cuando la creación alcanza su término; cuando «el tiempo justo» llega a punto, «como para que se tenga una meta y una herencia» (6, 106); cuando el hombre mismo está todavía allí, como para despedirse; cuando la enfermedad y la vejez no solo existen, sino que imposibilitan una vida plena y «creadora». Si se debiera determinar, efectivamente, ese momento, habría que expresarlo con frases universalísimas e indeterminadas. La aplicación de las mismas a casos particulares —si se realizara mediante argumentos — tendría por resultado el hecho de que el tiempo justo nunca es todavía o ya ha sido desde siempre, según mi propia índole o la de quien, al valorar el individuo, apreciase, con simpatía o con antipatía, el sentido de la correspondiente vida. De otro modo, la cuestión relativa al «tiempo justo» se transformaría en algo brutalmente establecido desde afuera. O también la exigencia según la cual uno debiera decidir con libertad el instante de la muerte se apoyaría en el deber de vivir, como si uno fuese capaz de tomar esa decisión. «Vivir de tal modo que en el tiempo oportuno se tenga voluntad de morir» (16, 315): he aquí una exigencia que, por cierto, habla desde una profundidad última, aunque en extremo indeterminada. Incluso, excluye toda determinación y toda comunicabilidad: por eso, en su expresión, desaparece o se transforma.

Semejante exigencia le propone al hombre una tarea que le es imposible realizar. La filosofía de la vida sin trascendencia pone en manos del hombre la totalidad de sus posibilidades de ser, como si dispusiese libremente de ellas o como si fuese el resultado de su

propia producción creadora. Pero el hombre no es, y jamás puede ser, semejante a un Dios, cuya mirada lo abarca todo. Quizá tenga posibilidades para cumplir, en los casos de un saber profundo o de una excepción que lo vuelve extraño al mundo entero; pero, en trance de desaparecer, al mismo tiempo y de modo enigmático, se le sustraería al hombre toda significación universal. Trátase del misterio de la grandeza humana: se alude a la posibilidad de una grandiosa independencia, a algo que podría ser el llamado incomunicable que un alma heroica se dirige a ella misma, en medio de la soledad, y distanciada de la inferioridad de los hombres que la admiran o que la acusan; pero que, en ambos casos, la juzgan. Sin embargo, al ser dicha, enseñada y exigida, esa posibilidad, expresada con las palabras: «¡muere en el tiempo oportuno!», se convierte en lo contrario del misterio que podría exponer. Tal cosa ocurre cuando no se lo descubre con una iluminación discreta —que es imposible— sino que se alude al mismo de un modo histórico.

La posición intelectual de Nietzsche con respecto a la muerte es consecuencia necesaria de la consciente falta de trascendencia de su filosofía. Tal falta de trascendencia tiene dos manifestaciones.

En primer lugar, la muerte —pensada al modo de Nietzsche— no puede conservar su profundidad. La conciencia de la finitud del hombre, la posibilidad de una resignación y de una firmeza frente al enigma, tuvieron que ser desconocidas por Nietzsche, para quien esas cualidades solo eran posibles «religiosamente»: «porque entonces, como es justo, la razón superior (la de Dios) imparte órdenes a las que se debe someter la razón inferior. Fuera del modo de pensar religioso, la muerte natural no merece glorificación alguna» (3, 294). La actitud de Nietzsche se opone «a la comedia lastimosa y estremecedora que el cristianismo ha hecho de la hora de la muerte» (8, 144). Pero, al menos, piensa «que el acto de morir no es tan importante como lo afirma la veneración general» (4, 267); y, estrechando su mirada, al modo de un espectador imparcial, refiriéndose al mero proceso fisiológico pudo decir: «entre los

hombres no existe ninguna trivialidad mayor que la de la muerte» (3, 233).

La circunstancia de que la muerte haya perdido profundidad —que solo la puede tener por la trascendencia— al agotarse en un proceso de que el hombre puede disponer, tiene, en segundo lugar, relación con el hecho de que, en el filosofar de Nietzsche, los muertos no están presentes como muerte. No hay ningún recuerdo metafísico que penetre en su ser; no hay inmaterialidad alguna (en lugar de ella ingresa el «eterno retorno», sin recuerdo)[133]. Los grandes hombres del pasado, vistos a la clara luz del día, no tienen por así decirlo, transparencia para los ojos de Nietzsche. El fundamento mítico, del existir existencial ligado a la muerte, se pierde en esta filosofía de la vida, la cual no se eleva por encima del impulso creador. Al transformarse la vida en algo absoluto, la muerte como tal se aniquila, convirtiéndose en algo indiferente.

3. Contra toda modalidad de la trascendencia, contra Dios y contra la moral, contra «la desnaturalización de la moral», contra la «desnaturalización» que consiste en querer lo bueno en virtud de lo bueno, lo bello en virtud de lo bello y lo verdadero en virtud de la verdad, Nietzsche exige «la reposición de la naturaleza» (16, 458), «el reconocimiento de una moral natural» (15, 291) y, «en lugar de los valores morales», la admisión de «meros valores naturales» (15,486).

Frente al modo de pensar de Rousseau, posible de ser confundido con lo dicho, Nietzsche no piensa, en sentido propio, en un «retorno a la naturaleza», sino en una elevación por encima de ella, capaz de llevar «a la naturaleza y a la naturalidad sublime, libre y hasta terrible. Dicha naturaleza juega —y debe jugar— con las grandes tareas… Para decirlo mediante una imagen: Napoleón fue el ejemplo de un retorno a la naturaleza, tal como yo la entiendo» (8, 161). Pero, sin embargo, no existe semejante «retorno a la naturaleza, pues nunca hubo una humanidad natural… El hombre llega a la naturaleza después de largo combate; jamás retrocede» (15, 228). Dicha naturaleza solo es "el terrible texto fundamental

homo natura": se trata de retraducir al hombre en términos de naturaleza (7, 190).

Pero en el lenguaje filosófico, desde la antigüedad hasta Nietzsche, casi es imposible discernir qué se entiende por naturaleza. A veces, significa el objeto de las ciencias naturales, es decir, las fuerzas dominables por el hombre; otras veces, quiere decir la esencia del hombre mismo y el ser a secas.

Nietzsche sabe que él mismo comete un abuso verbal al exigir la reposición de la naturaleza. «Queréis vivir de acuerdo con la naturaleza» —le dice al estoico— pero, un ser como la naturaleza, «es indiferente hasta la desmesura, a la vez fecunda, ávida e incierta. Pensad en la indiferencia misma como poder: ¿cómo podríais, entonces, vivir conforme a tal indiferencia?. Y, supuesto que vuestro imperativo: "Vivir de acuerdo con la naturaleza" signifique, en el fondo, "vivir conforme a la vida", ¿cómo no podríais vivir sino así? ¿Para qué convertir en principio lo que vosotros mismos sois y tenéis que ser?» (7,16 *sq.*). Cuando Nietzsche habla de lo «natural», prácticamente se expresa en contra de sus propios principios. «Lo malo siempre ha tenido, por sí mismo, grandes efectos. ¡Y la naturaleza es mala! ¡Seamos, pues, naturales! A tal conclusión llegaron los grandes y efectivos esbirros de la humanidad» (5, 196). Su abandono a la grandiosa superioridad de la naturaleza, que está por encima del bien y del mal (comprobada en su juventud en ocasión del espectáculo de una tempestad) queda expresado en estas palabras: «Sentía un impulso incomparable. ¿Qué podía importarme el hombre y su inquieta voluntad? ¿Qué me importaban los eternos «tú debes» y «tú no debes»? ¡Cuán distintos el rayo, la tormenta y el granizo! Son poderes libres, sin ética» (a von Gersdorff, 7-4-66). Más tarde, rechazando esa «acción benefactora de la grandiosa indiferencia de la naturaleza con respecto al bien y al mal», la consideró una experiencia que «el artista nihilista» hace de ella (16, 266).

Cuando Nietzsche contempla «el grandioso modelo» —«el hombre en la naturaleza, el ser más débil y más prudente que, para dominar, se somete a los más toscos poderes» (16, 277)— exige «que en el porvenir, el hombre se enfrente al hombre, tal como hoy está… frente a la otra naturaleza» (7, 190). Luego, habrá que preguntar ¿qué es el hombre mismo? ¿Acaso una naturaleza que domina la naturaleza? Pero, para Nietzsche, tiene vigencia «la superación de la naturaleza realizada por los grandes hombres» (14, 291). Únicamente la separación entre el ser mismo del hombre y la naturaleza, posibilitaría el criterio presentado por Nietzsche. «¿Hasta qué grado, tratándose de uno mismo, podríamos decirle sí a la naturaleza?» (16, 315).

La «naturalización» señala algo que, a través de los modos de la expresión, se supera en contradicciones. Es dudoso que, con los medios de la pura inmanencia, se pueda captar esa inmanencia; pero Nietzsche, sin embargo, así lo quiere.

La autodestrucción del pensamiento de Nietzsche sobre el mundo

El proceso del ser en el devenir o en la vida de la naturaleza es interpretación o ser-interpretado. Después que Nietzsche hubiera suprimido la oposición entre el mundo real y el aparente, el hecho de que volviese a emplear la expresión «mundo aparte» («la cuestión consiste en saber si no habría muchos modos de crear tal mundo aparte», 16, 69), referida a lo creado por el hombre que interpreta y que, como tal, es real, constituye una contradicción inevitable, puesto que el mundo aparte e s, para Nietzsche, el verdadero. Pero la circunstancia de que él mismo no pueda escapar, en su lenguaje, a la red de esas separaciones, es signo de insuperable dificultad. Él mismo lo ha manifestado así.

Si, por una parte, nuestro intelecto está ordenado a una contemplación perspectivística (a la creación interpretativa de su

mundo), con el fin de posibilitar que un ser de nuestra índole se conserve en la existencia; pero si, por otra parte, está dotado con la facultad de conocer esa visión perspectivística como perspectivística, tendrá que creer en la realidad, como si esta fuese la única, y también estará obligado a concebir esa creencia como una limitación perspectivística. «Pero una fe vista en semejante intelección ya no será fe: habrá desaparecido en cuanto tal» (13, 49).

Es claro que, en este caso, Nietzsche acierta con su propio procedimiento de interpretación del mundo. Pero su relación con el método es contradictoria. Mientras que, en un caso, descubre en el mismo la posibilidad de elevarse por encima de la vida y de la fortaleza propia de nuestro ser, capaz de dominar la antinomia (cfr. las páginas 292 *sq.* del capítulo sobre la «Verdad»), en otro caso, quiere rechazar, como si fuese una imposibilidad lógica, semejante saber destructor de los modos del saber. «No debemos pensar en nuestro intelecto de una manera tan contradictoria que el pensamiento sea, al mismo tiempo, una fe y un saber de esa fe, entendida como tal». La diferencia fundamental entre lo verdadero y lo aparente (no separada, en Nietzsche, de la distinción entre esencia y fenómeno) que a cada instante debe aplicar, obliga a esa interpretación contradictoria de nuestro intelecto —la de ser una interpretación que sabe de esa interpretación—; pero, en este caso, Nietzsche la quiere rechazar (aplicando, excepcionalmente, la contradicción como criterio último de la verdad de sus afirmaciones). Por eso, cuando concluye diciendo: «rechazamos la cosa en sí y, con ella, uno de los conceptos menos claros, el del fenómeno» (13, 49), no puede, sin embargo, llevar a cabo ese rechazo, aunque haya negado, de modo convincente, los contenidos existenciales particulares, capaces de calumniar al mundo y a la vida. Dichos contenidos, que se deslizan por la pendiente que conduce a una huida del mundo hacia el más allá, se expresan en la forma de la teoría de los dos mundos. En Nietzsche el origen pugna por llegar a la claridad y a la amplitud de una comprensión del mundo: ese

origen parece mostrarse por un instante; pero en seguida, se vuelve a enmarañar.

Aquello que, en la concepción nietzscheana de la verdad, era el expresivo círculo que constantemente producía un movimiento nuevo, en su pensamiento acerca del mundo, concluye por volver a superar una metafísica de la voluntad de poder que se había tornado dogmática, puesto que de ser una interpretación combativa se había convertido en una interpretación creída. Las contradicciones se vuelven ahora paralizantes y tienen el carácter muerto de lo definitivo: exigen no provocar ningún nuevo intento, aunque este solo fuese el de liberarse de esa metafísica. Tal es lo que sucede, aun cuando ella quiera ser más que una imagen posible y particular, cuyo sentido estaría en ver hasta dónde todo se podría sentir afín con ella y dónde cesa dicha afinidad.

En la crítica a la teoría de los dos mundos, Nietzsche solo alcanzó un objeto, cuya forma era la de un grosero dualismo racional, capaz de producir, en efecto, un vacío más allá o la nada. A él, en cambio, se le escaparon, en tales procesos intelectuales, todas las funciones propias de las categorías «esencia y fenómeno», «verdad y apariencia», «ser y existencia dada». En esas funciones, ellas sirven para expresar contenidos existenciales, tales como el transparentarse de las cosas y el carácter cifrado del mundo, sin que por eso se haya que poner otro mundo fuera de este. Por instantes le escaparon a su pensar todas aquellas sutilezas acerca del ser del mundo, en las cuales —tal como Nietzsche lo exige— lo que no se muestra como actual o como presente no es permitido; pero se anula el estrechamiento del ser del mundo en determinados objetos cognoscibles o en categorías singulares: en ellas no se refleja ningún ensueño engañoso acerca de «otro mundo». Su relación con la trascendencia (Dios) soporta el ser-sí-mismo de quienes piensan en el mundo.

VI — LIMITES Y ORÍGENES

La cuestión fundamental (teodicea)

El hombre solo se propone la cuestión acerca del ser de la existencia dada, si pregunta, al mismo tiempo, por el valor de dicha existencia. Frente a la incuestionabilidad de la mera llegada al mundo, el hombre puede preguntar si le gusta o no le gusta vivir, si la vida vale o no vale la pena de ser vivida, si la existencia no podría ser mejor de lo que es. Aunque, con tales preguntas, la existencia dada sea, por así decirlo, acusada, sin embargo, no se la condena ni se la justifica. Tal justificación pensada mediante el supuesto de un Dios creador, significaría una justificación de Dios (teodicea). Pero, en cualquier forma en que se presente una imagen del ser, aun en la atea, se repite la cuestión. Desde el punto de vista subjetivo, se la plantea como pregunta por la propia afirmación o negación de la vida; desde el punto de vista objetivo, se la propone como cuestión acerca del sentido y del valor del mundo.

Nietzsche ha planteado en forma más originaria la vieja cuestión de la teodicea que, en la antigüedad, se había profundizado en el *Prometeo* de Esquilo y en el libro de Job. En la época moderna, fue discutida racionalmente por Leibniz. El filosofar de Nietzsche recibió el impulso que habría de moverlo de la pregunta sobre el sentido y el valor. La cumplió mediante una respuesta afirmativa del ser, o, más bien, como pensamiento de la afirmación, cosa que, para él, significaba lo mismo.

La cuestión referida al valor y al sentido de la existencia dada no se puede comparar con ninguna otra pregunta. Únicamente por ella el hombre parece llegar a la seriedad, en el sentido propio del término. El hecho de que, la mayor parte de las veces, no sea planteada, constituye para Nietzsche algo sorprendente, en particular, porque la voluntad de saber del hombre no podría avanzar sin ella. El joven Nietzsche se maravillaba ante los hombres de ciencia: estos se comportan «como si la existencia no fuese algo funesto y grave…; cada paso andado debiera recordarles ¿para qué? ¿hacia dónde? ¿de dónde? Pero el alma del científico se inflama frente a la tarea de contar los estambres de una flor» (1, 229). Si la cuestión se plantea, el aspecto de la existencia, vista sin velos que la oculten, es desolador. La existencia solo es «un ininterrumpido haber-sido: algo que vive de la negación y de la destrucción de sí mismo, del acto de contradecirse a sí mismo» (1, 284 *sq.*). En tal visión del todo, el hombre desesperado busca consuelo y apoyo. Pero el pensamiento reflexivo solo acrecienta esa desesperación, al aclarar, cada vez más, el hecho de que la humanidad carece de toda meta; y, al observarse el todo de la vida humana, solo queda la expresión de esa falta de fines (10, 493 *sq.*). Con la cuestión acerca del sentido y del valor último, la vida alcanza seriedad, dentro de la posibilidad de la Existencia, que es lo único que la puede aprehender en sentido propio. Pero, al mismo tiempo, la vida ha perdido la seguridad incuestionada que tenía.

La luminosidad de la mirada referida al todo de la existencia dada —no obstante no poder volver a la seguridad estrecha e ingenua de lo incubierto, puesto que alcanza la certeza original y existencial— constituye la condición para una realización sustancial del hombre. En relación a este punto, Nietzsche pudo decir, simplificando y objetivando la cuestión, que «la meta quizá más importante del hombre, está en medir el valor de la vida y en determinar, justamente, la razón por la cual ella está ahí». Y el hombre debe esperar de la «manifestación del intelecto supremo, que se fije definitivamente el valor o el disvalor de la vida» (11, 13).

Además, semejante pregunta por el valor de la existencia es, para Nietzsche, de carácter incomparable, puesto que la "respuesta, en sentido propio, es imposible. Llega a mostrar, por medio de reflexiones lógicas, que dicha imposibilidad se produce cuando el juicio de valor toma una forma objetivante, en cuyo caso rechaza las estimaciones que se refieren a la vida, a la existencia y al mundo en su totalidad.

En primer lugar, para poder emitir tales juicios se tendría que tener un punto de apoyo que permitiese contemplar el todo. «Se tendría que ocupar un puesto exterior a la vida… para poder tratar así el problema del valor de la vida en general» (8, 88 *sq.*). Pero, dentro de la vida, somos incapaces de ocupar ese puesto imaginario. Aun el todo no tiene en sí mismo un criterio fuera de sí mismo; carece de valor alguno, sea positivo o negativo, «pues falta algo con que medirlo y en relación con lo cual la palabra Valor tendría sentido. El valor total del mundo es invalorable» (16, 168).

Además, para poder juzgar, se «tendría que conocer la vida, tanto la propia como la de muchos y como la de todos los que la hayan vivido» (8, 88).

Tratándose del cumplimiento de una valoración total, el error fundamental está, por eso mismo y de hecho, en la circunstancia de que toda valoración semejante, es decir, la medida para el todo del mundo, se toma de algo particular. Es «una ingenuidad presentar como valor supremo al placer, a la espiritualidad, a la moralidad o a cualquier esfera singular de la conciencia; y quizá sea aún más ingenuo justificar el mundo a partir de esas esferas particulares» (16, 165).

De esas objeciones fundamentales, resulta que «todas las formulaciones sobre el valor de la vida son falsas» (14, 312), y que «todos los juicios sobre el valor de la vida» tienen que «estar faltos de lógica y, por tanto, ser injustos» (2, 49).

Pero, a pesar de esta concepción, Nietzsche pronuncia constantemente juicios de valor, cuya imposibilidad había

establecido conceptualmente. Cumple esas valoraciones en dos aspectos. Por una parte, quiere con pasión a la vida y, por la otra, vuelve a preguntar ¿cómo se podría amar la vida? Incluso, confiesa: «una vez más: yo no quiero la vida… ¿Qué me haría soportar su aspecto? La visión del superhombre, que afirma la vida. Yo mismo he tratado de afirmarla. ¡Ay de mí!» (12, 359).

El hecho de que la intelección de la imposibilidad de una respuesta no impida el cumplimiento efectivo de la misma y de que, no obstante la imposibilidad lógica de la pregunta, algo obligue al hombre a responderla, constituyen datos que muestran el fundamento que tienen la cuestión y la respuesta, lo cual es más profundo que cualquier intelección. La afirmación o la negación de la existencia dada no resultan de conocimientos fundados o fundamentables, sino de la acción de la vida misma. Por eso, en el fondo de su filosofar y al preguntar por el valor de la vida, Nietzsche pone en cuestión el planteamiento de la pregunta y las modalidades de las mismas respuestas. En lugar de plantear la pregunta por el valor de la existencia dada, interroga por el valor de la cuestión y por el valor del sí o del no dichos a la vida, con el fin de llegar, de ese modo, a los orígenes. En estos se vuelve a mostrar la afirmación de la existencia, expresada con una afirmación inviolable, incuestionada e ingenua.

Por el camino de ese filosofar, Nietzsche llegó, en primer lugar, al plano de una solución en apariencia simple: concibe la pregunta y la respuesta negativas como signos de la vida descendente. Cuando Zarathustra dice, emocionado: «Un desconocido me ronda y me mira pensativamente. ¿Qué? ¿Todavía vives, Zarathustra? ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Mediante qué? ¿Hacia dónde te encaminas? ¿Dónde estás? ¿Cómo vives? ¿Acaso vivir no es una locura?». Pero en seguida añade: «¡Ay de mí, amigos míos, el crepúsculo pregunta esas cosas por mí! Perdonad mi tristeza» (6, 159). Lo que, de ese modo, se concibe como debilidad de un estado de alma se convierte en síntoma de un modo determinado de vivir, perteneciente a la vida que cumple esas valoraciones sobre el todo,

partiendo de su estructura habitual. «La condena de la vida, realizada por un ser viviente, solo sigue siendo el síntoma de determinado modo de vivir» (8, 88). Es el «signo de los vencidos» (14, 96), de los enfermos y de los decadentes. Contra la objeción que proviene del hecho de que, en todas las épocas, los más sabios han condenado la vida y de que, incluso Sócrates, dijera al morir que la vida consistía en estar enfermo durante mucho tiempo, Nietzsche afirma: «¿Qué prueba tal cosa? ¿Qué señala?… ¡los hombres más sabios de todos los tiempos! … Quizá ya no se podían afirmar sobre sus piernas» (8, 68). Cuando «la estimación verdadera de la vida» depende de «estados de alma preponderantes y dominantes» (13, 218), Nietzsche exige lo siguiente: «Que el juicio supremo sobre la vida solo brote de la energía suprema del vivir… Los fatigados y los pobres de espíritu no deben juzgar acerca de la vida» (10, 420). Incluso, se opone a la cuestión referida al valor de la vida, porque ella muestra una «preocupación por el sufrimiento». Nietzsche contrapone un hecho y una exigencia: «los hombres valientes y creadores jamás conciben el placer y el dolor como cuestiones últimas, relativas al valor, ambos tienen que ser queridos. En la circunstancia de que los metafísicos pongan en primer plano el problema del placer y del dolor se expresa algo que, en ellos, proviene de la fatiga o de la enfermedad» (16, 75).

Si lo dicho constituyese el término último del filosofar de Nietzsche, poco se habría alcanzado. Algo particular del mundo o cierto punto de vista adecuado para el descubrimiento de hechos biológicos, se convertiría en criterios de la experiencia de los límites. Pero el filosofar de Nietzsche, en lugar de encallar en alguna doctrina sobre la decadencia, sigue su propio camino, y este lo conduce hasta los orígenes, que se deben captar en profundidad. La pregunta fundamental —imposible en el campo de una intelección que la fundamente, degradada a tener un carácter de síntoma y que, objetivamente, en el terreno de la consideración biológica y medicinal, es dejada a un lado— está retomada, más allá de la razón, y actualizada por Nietzsche en su peculiar seriedad.

La crítica nietzscheana de la razón (cfr. el capítulo sobre «la verdad») significa, en primer término, que el ser no es el ser de la razón. En segundo lugar, quiere decir que con nuestra razón no alcanzamos el ser. Pero si la razón no es el ser, ni tampoco por medio de ella se alcanza el ser, ¿este será, en general, accesible? Las ideas de Nietzsche parecen tropezar, por todas partes, con el vacío. Si consideramos el concepto de verdad, el concepto del hombre y la visión de la historia, advertiremos que sus pensamientos concluyen en contradicciones, en símbolos pálidos o en palabras que, si bien indican alguna dirección, siguen siendo abstractas. Su «gran política», tan rica en intuiciones, no constituía, en su totalidad, ningún camino concreto, puesto que concluía con el pensamiento de una indeterminada «creación». Su teoría de la voluntad de poder era una metafísica que, de modo pasajero, convertía en absoluto a algo particular del mundo, no obstante el saber que Nietzsche tenía de lo erróneo de semejante método. Conocemos sus expresiones positivistas y naturalistas que, justamente, callan en los casos en que correspondería el hallazgo de un cumplimiento filosófico. (Por lo demás, Nietzsche siempre ironiza sobre cualquier forma del positivismo). Lo que hasta ahora hemos oído de la filosofía afirmativa y exigente no se sostiene por sí mismo, ni tampoco era aquello de lo cual Nietzsche realmente vivía. Ahora bien: el salto decisivo de este filosofar consiste en la circunstancia de que a Nietzsche se le muestra lo peculiar allí donde su razón, justamente, parece tropezar con el vacío. Lo que a la razón le parecía ser mudo, anima el pensamiento; pero este, como mero pensamiento, se disuelve. ¿De qué modo se realiza ese ser, según Nietzsche? Puesto que no lo hace por doctrinas dogmáticas ni por exigencias determinadas, ya que todo eso vuelve a ser problematizado, ¿cómo alcanza realidad? Más allá de toda razón, dicho cumplimiento se muestra en el ser que llega a serle interior, es decir, que coincide con lo que él, en tanto él mismo, es. A partir de ese ser, le es audible el llamado que regula su actitud y su obrar: en ese camino se originan sus concepciones y a él retornan.

Tratándose de Nietzsche, solo persiste el «vacío» cuando se olvida el mencionado ser o cuando no se encuentra ninguna relación con él.

La manera según la cual Nietzsche, al filosofar, acaba por encontrar el ser donde la razón no es origen ni donde hay respuesta, sino donde ella es uno de los medios para la comunicación del ser, constituye una positividad que está presente en toda su obra, aunque no limitada a algo susceptible de ser metódicamente conocido. Tal es el tema que debemos exponer.

El *sí* decisivo, imposible de ser logrado por el saber y por las razones de la intelección, emerge de la esencia (*Wesen*). El cumplimiento de la afirmación es, en su realidad, algo que Nietzsche denomina «constitución psíquica» (*Zustand*)**[134]**.

Psicológicamente, se la podría llamar «estado de alma»; éticamente, «actitud»; pero la constitución psíquica es aquello que todo lo abarca y rodea (*Umgreifende*) y, por eso, es más que los estados investigables psicológicamente y que las actitudes cuyo sentido construye la ética. Es el ser allí de la Existencia (*Dasein der Existenz*) que, como tal, jamás llega a ser objeto de un modo suficiente, es el estado manifiesto del ser que se experimenta a sí mismo y que no sería sin semejante autoexperiencia. El estado de manifestación del ser no experimenta algo que le es extraño y distinto, sino que, a través de sí mismo, tiene la experiencia de lo que es en general. Es el fundamento, el origen y los límites de nuestra autoconciencia toda y, con ello, es nuestro *sí* o nuestro *no* dichos a la existencia.

Nietzsche, que llamaba «constitución psíquica» (*Zustand*) a lo englobante, consideraba en ella el «origen del pensar»: en los pensamientos «se expresa con signos algo de nuestra constitución psíquica total» (14, 41).

Por ese motivo, el pensamiento no puede forzar a lo esencial de la conciencia del ser, puesto que él mismo ha sido producido a partir de ella. Luego, «el valor último de la existencia» no puede ser

«consecuencia de la intelección», sino que es «constitución psíquica, es decir, presupuesto del conocimiento» (14, 14).

Puesto que las constituciones psíquicas son muchas, Nietzsche se puede comportar, con respecto a la posibilidad de las mismas, de modo afirmativo o negativo, según la clase de que se trate. Las puede rechazar: «desconfiamos de todas las constituciones psíquicas encantadoras y extremas, en las que se cree «asir la verdad con las manos»» (14, 15). Combate «todo reposo logrado por una constitución anímica contemplativa» (16, 311). Se opone a la aspiración por existir de un modo sobrehumano o divino, lo cual, de hecho, será éxtasis o profundo sueño (13, 75). En las constituciones psíquicas que ponen a la luz del día el origen del ser, quiere ver un beneficio: «esas constituciones del alma son la conquista más alta realizada hasta ahora» (14, 322).

Pero, para él, ninguna constitución psíquica es la absoluta. «No debemos querer una sola constitución psíquica» (14, 267). Puede sentir orgullo porque «la pluralidad de los estados íntimos» es, en él, «extraordinaria» (15, 56). Tratándose de la realización de una obra filosófica, encuentra que la tarca consiste en la captación de «los diferentes estados sublimes que hay en mí, como fundamento de los diversos capítulos y de las materias en ellos tratadas, es decir, como reguladores de la expresión, de la exposición y del *pathos* que imperan en dichos capítulos. De ese modo, lograré una imagen de mi ideal…» (12, 427).

Por consecuencia, no se puede aprender qué es un filósofo: «se lo tendrá que saber», mediante «la propia constitución psíquica de los estados filosóficos» (7, 164). La filosofía no es más que «la expresión de una constitución del alma, extraordinariamente elevada» (14, 322). El amor a la filosofía es «amor a una constitución psíquica, a un sentimiento, espiritual y sensible, de plenitud, es decir, a la afirmación y aprobación que brota de un sentimiento superabundante de poder creador» (13, 75). La jerarquía de las constituciones psíquicas y de los problemas que se

corresponden entre sí. «Finalmente, hay una jerarquía entre estados psíquicos, que es conforme a la de los problemas, y los problemas más elevados rechazan, sin piedad, a quienes tienen el atrevimiento de aproximarse a ellos sin estar de antemano determinados a resolverlos por la altura y por el poder de la propia espiritualidad» (7, 165).

La constitución psíquica se transparenta en la comunicación. Los pensamientos y los símbolos expresan estados anímicos originarios, capaces de soportarse y de interpretarse a sí mismos. Ellos son propios del acto por el cual nos interiorizamos con el ser.

La comunicación se hace en formas intelectuales que, por cierto, vistas como saber racional, serían fútiles; pero en cuanto expresión de su fundamento, son la verdad irreemplazable: esta sale al encuentro de quien se entrega a ella, desde el propio ser. Según un criterio que, en última instancia, no es racionalizable, las teorías de Nietzsche se dividen, para nosotros, en aquellas que expresan realmente el estado originario del ser, o que brotan del contacto con este último, y las que, como presunto saber de la realidad, desembocan en la órbita de la mera objetividad, al modo de la metafísica dogmática prekantiana.

La comunicación se hace por imágenes que, sin concepto, o bien por influjo parcial de lo conceptual, expresan míticamente la afirmación del ser. La naturaleza y el paisaje, los elementos y la vida, se convierten en lenguaje. La apoteosis, la narración, los símbolos configurados y el canto dicen lo mismo que el pensamiento, pero de un modo inmediato y conmovedor. El pensamiento, en cambio, otorga peso y conexión a esa forma de comunicación poética.

EL SER A PARTIR DEL ORIGEN DE LAS «CONSTITUCIONES PSÍQUICAS»

Las ideas que no comunican algo obligatorio sobre lo que, en las cosas del mundo, hay de cognoscible, constituyen jugueteos racionales, o bien expresan un fundamento que las sobrepasa, dándoles dirección y contenido. Luego, el sentido de esos pensamientos, en tanto objetivamente separados, no se puede captar de un modo adecuado. Para comprender, hay que escuchar lo que aquellas ideas despiertan a partir del propio fondo.

Nietzsche habla desde su constitución psíquica, y ninguno de sus pensamientos será accesible al lector incapaz de participar del estado por el cual Nietzsche los ha concebido. Pero la constitución psíquica misma no puede llegar a ser, de modo adecuado, objeto, puesto que, como fundamento inconmensurable de todo pensar objetivo y de todo obrar determinado, el objeto surge de ella. Por eso, Nietzsche piensa que ninguna constitución psíquica se puede convertir en meta, y exige lo siguiente: «Primera proposición de mi moral: no se debe aspirar a ninguna constitución anímica: ni a la dicha, ni a la calma, ni al propio dominio sobre uno mismo» (12, 137). Pero la constitución del alma aparece en el campo visual del pensar que filosofa. Nietzsche habla sobre la constitución psíquica: no la caracteriza de modo indirecto, sino directo, al exponer y al bosquejar su ideal. No obstante, el sentido de esa exposición solo constituye un llamado dirigido a su posibilidad; por tanto, tal significado puede ser indirecto. Luego, es claro que ninguna de las constituciones psíquicas pensadas por Nietzsche pueden ser meros estados de alma o simples vivencias. Antes bien, son algo que sobrepasan y que penetran esas experiencias, constituyendo el origen de los impulsos que dominan la vida. Con ellas, y dentro del movimiento de las mismas, la Existencia cobra conciencia de ella misma y del ser. Pero, cuando la exposición se sirve, y ello es inevitable, de medios psicológicos, siempre se sugerirá la falsa transformación de las constituciones anímicas en meros hechos psíquicos. Ese equívoco, ya establecido por Nietzsche, debe ser expresamente aclarado. De otro modo, la visión abreviada y de conjunto de las constituciones psíquicas —concebidas por él en

sentido filosófico— acrecentarían el equívoco. Trataremos de proporcionar esa visión de conjunto del siguiente modo:

Primer grupo: El impulso hacia lo más vasto, hacia lo más elevado, hacia lo más lejano, hacia el movimiento de una superación sin meta.

Tal movimiento significa, en primer lugar, la constitución psíquica que niega todas las condiciones. Desprenderse de todo: tal era el ideal nietzscheano de un espíritu libre: «a él le basta, en tanto condición más deseable, el libre y no temeroso flotar por encima de los hombres, de las costumbres, de las leyes y de las estimaciones habituales de las cosas» (11, 9). Exige una constitución anímica de plena laxitud. «No seguir dependiendo de ninguna persona, aun de la más amada. Toda persona es una cárcel… No seguir dependiendo de la patria… No seguir dependiendo de la piedad… No seguir dependiendo de nuestras propias virtudes y, puesto que somos una totalidad, no sacrificarnos a ninguna de nuestras particularidades…» (7, 61 *sq.*).

Pero semejante constitución del alma que, de ese modo, disuelve la Existencia y se sustrae a toda historicidad —puesto que, entendida como reposo, sería la nada, y, concebida como movimiento, solo se realizaría por una incesante negación— llega a cumplirse en una nueva forma. Nietzsche habla del *«pathos* misterioso, del anhelo siempre renovado, por ampliar la distancia dentro del alma misma, del desarrollo de una constitución anímica cada vez más elevada, más rara, más alejada, más tensa y más amplia» (7, 235). El movimiento como tal se convierte en la positividad de una ilimitada superación. «Y aunque te falten los escalones, tendrás que saber saltar por encima de tu propia cabeza… Es necesario aprender a prescindir de uno mismo y a ver mucho… ¡hacia arriba! ¡Hasta que tus estrellas estén por debajo de ti! ¡Sí! Y verme a mí mismo y a mis estrellas, mirando hacia abajo…: esa sigue siendo, para mí, la cima última» (6, 244 *sq.*).

El movimiento originario y existencial es «algo ligero, divino, afín hasta el extremo con la danza y con la altanería» (7, 165). En la canción para bailar del *Mistral* (5, 360 *sq.*), el movimiento se une al viento. Pero nadie creería, dice Nietzsche, «que algún día, de improviso, uno se pudiese elevar a tal estado cardinal del alma, cuyo símbolo podría ser el de esta canción para bailar: lo que en mí hay de menos innato es esa alegría cordial y turbulenta» (14, 406).

A través de tal movimiento, Zarathustra expresa el hecho de sentirse uno con el ser. «Mi gran anhelo, de zumbantes alas, a menudo me arrastra hacia arriba… hacia lejanos futuros… Allí todo devenir se me antojaba ser la danza de un dios o una travesura divina: un mundo desencadenado y desenfrenado iba a refugiarse allí; allí se producía la eterna huida de ellos mismos y la renovada búsqueda que muchos dioses hacían de sí mismos. Había como una bienaventurada autocontradicción…» (6, 288 *sq.*).

Cualquiera sea la forma de ese movimiento, en tanto mero movimiento, parece disolver al hombre. Todavía no muestra ningún contenido determinado. En su negatividad, es infinito, y solo así tiene esencia positiva. Nietzsche solo bosqueja las siguientes constituciones del alma, dotadas de contenido más determinado y pertenecientes a la existencia humana: las actitudes de la distinción, del heroísmo y del alma dionisíaca.

Segundo grupo: actitudes fundamentales. Los escritos de Nietzsche están colmados por la riqueza de las caracterizaciones de la actividad humana. Desde ese punto de vista, mantiene una permanente lucha con la ética tradicional, cuya presunta validez es obvia y está harto extendida. Combate la «virtud», el «espíritu de gravedad», la mentira y la pobreza del alma. Pero no ataca la moral en favor de la mera vida, sino en pro de una moral superior. Habla acerca de las actitudes fundamentales de la Existencia posible, y desarrolla su propio *ethos* en tres direcciones.

> a) La *distinción*. Se apoya sobre un inquebrantable ser-sí-mismo «silencioso», pues el ser distinguido simplemente «es». Los nobles

> son «verídicos: no tienen necesidad de disimular» (11, 256). Puesto que existen gracias al fundamento que los hace confiar en ellos mismos, no necesitan ponerse en cuestión: «el obrar y el juzgar instintivos pertenecen a una buena índole; el cavilar y el analizarse a uno mismo, en cambio, constituyen algo innoble» (14, 111). El hombre distinguido no se muestra en el trato público, sino que representa. Tiene «el *pathos* de la distancia» (7, 235). Es distinguido «buscar posiciones en las que constantemente se necesiten gestos» (16, 332). Es distinguido sentir «placer por las formas» y «desconfianza por todos los modos de un dejarse llevar» (16, 331). «Los gestos lentos y la mirada también lenta» poseen distinción (16, 330). El distinguido «tiene todas las razones para ponerse en el primer plano» del mundo (16, 332).

Los ulteriores signos del hombre distinguido se ofrecen a partir del ser-sí-mismo y del poderse soportar. Por eso, es distinguido "poder soportar la pobreza, la indigencia y hasta la enfermedad… poder evitar los pequeños errores… poder callar[135]. Soportar largas hostilidades y no reconciliarse fácilmente" (16, 330 *sq.*).

El ser distinguido puede tener el atrevimiento de exponerse a la mala voluntad de los demás. Por eso, lo distinguido es «carecer de desconfianza», pues esta puede amenazar y arruinar el propio existir. Por eso, «los hombres de éxito», que desconfían, «gustan andar con aire de superioridad y de burla» (2, 365). Pero la existencia y el éxito no son criterios del ser distinguido. Antes bien, para él rige lo siguiente: «Es más distinguido hacerse injusticia que conservar el derecho, especialmente cuando se lo tiene. Pero, para eso, hay que ser lo suficientemente rico» (6, 100). El hombre distinguido no avergonzará a nadie (6, 100; 5, 205).

Además, tal actitud es propia del hombre distinguido, porque el poder del propio ser le permite no cuidarse ni calcular para evitar las exigencias de los demás. El hombre distinguido se siente, «con gusto, obligado al agradecimiento» y «no evita, angustiado, las ocasiones de sentirse obligado» (2, 289).

Es distinguido decir sí y amar, en el trato con aquellos a quienes puedo afirmar y amar. El distinguido no sabe «vivir sin venerar» (15,

93). Es incapaz de negar antes de haber afirmado. Cuando no quede nada por amar, le será aplicable el dicho que afirma: «por lo que no se puede amar, debes pasar» (6, 262).

El ser del alma distinguida, en cuanto ser, es confiable. En efecto, no es un alma «capaz de supremos impulsos, sino que, por elevarse poco, cae poco. Siempre habita en una atmósfera y en una altura muy libre y más transparente» (3, 180 *sq*.). Del alma distinguida se puede decir: «al hombre elevado no lo hace la fuerza, sino la duración de los sentimientos elevados» (7, 94). El hombre distinguido no necesita temerse a sí mismo, ni tampoco debe esperar nada vergonzoso de sí mismo (5, 225).

El alma distinguida «tiene una certeza fundamental de sí misma: en ella hay algo que no se puede buscar ni encontrar y, quizá, tampoco perder. Se respeta a sí misma» (7, 267). En cambio, «es distinguido avergonzarnos de lo mejor que tenemos, porque lo tenemos solos» (12, 225).

El hombre distinguido está pleno de sí mismo; en sí mismo es una sustancia. De ello se desprende «la capacidad de *otium*» y la convicción de que si bien no siempre un oficio deshonra, con seguridad, quita nobleza. Lo supremo no es, para él, «la diligencia, entendida, en sentido burgués», por muy alto que se la estime y que se la valore (16, 331).

El hecho de que, en todos los casos, la distinción sea, para Nietzsche, un dato sociológico y psicológico y de que aparezca como característica de la mera realidad, no puede engañar acerca de su intención originaria, que es la de dirigir un llamado a la Existencia. Expresa una actitud incuestionada, entendida como constitución anímica, al mismo tiempo, afirmada y afirmativa.

b) La *existencia heroica*. Puesto que la existencia dada del hombre como tal no es, para Nietzsche, definitiva, sino que debe ser superada, el hombre solo será preparación y tránsito, teniendo que sucumbir. Puede conocer esa necesidad, y aceptarla en su voluntad. Por eso, al «estado único de preparación», Nietzsche lo denomina «grandeza heroica». En ella, «el medio de soportarse

está en la aspiración a la ruina absoluta» (14, 267). «El heroísmo consiste en la buena voluntad de arruinarse a sí mismo» (12, 295).

Sin embargo, el fundamento del heroísmo no está, en Nietzsche, en la voluntad de perderse, sino en la meta única, en una meta en que todo se encuentra. «Heroísmo: he aquí el sentimiento del hombre que aspira a una meta, sin tener en cuenta lo ya calculado» (12, 295). «Ver una sola cosa, encontrar en ella el único motivo para obrar y la dirección de toda ulterior acción: eso constituye al héroe»; pero —agrega Nietzsche— «también a los fanáticos…» (3, 355). Lo heroico no reside en el anhelo por sacrificarse, es decir, por querer una nada cuya sustancia solo es verbal, sino en la valentía del sacrificio que quiere el ser, y cuya meta es sustancial. «En el heroísmo se trata del sacrificio…, y, por cierto, de una abnegación cotidiana, de todas las horas; y, aun de mucho más: toda el alma tiene que estar colmada por una cosa; frente a ella, la vida y la felicidad han de ser indiferentes» (a Rée, borrador; carta a su hermana, pág. 505).

No solo el héroe no considera lo que le concierne, sino que el fin único lo debe aniquilar, conforme al destino de la existencia. «Mi ideal autocreador quiere de mí esta o aquella virtud; es decir, persigue la consecuente ruina de la virtud: eso es heroísmo» (13, 124). Por eso, «la conducta heroica se hace» por «simultánea oposición al dolor supremo y a la esperanza suprema de uno mismo» (5, 204).

Las anteriores determinaciones de lo heroico no bastan. Son intercambiables, y solo conservan autenticidad cuando un ser-sí-mismo, por completo independiente, las soporta. «Lo heroico consiste en hacer grandes cosas (o en no hacer algo de modo grandioso) sin sentirse en lucha con otros, o sin adelantarse a otros. Hacia dondequiera que vaya, el héroe lleva consigo el desierto y su infranqueable dominio sagrado» (3, 368). Mientras que «la mayoría de los idealistas, en seguida hacen propaganda por su ideal —como si no pudieran tener derecho alguno al mismo, en caso que no lo

reconocieran todos»—, para el héroe, en cambio, «el heroísmo real consiste en no luchar bajo la bandera del sacrificio, del abandono o del desinterés, sino en no luchar en absoluto… Yo soy así: así lo quiero. ¡Os mando al diablo!» (15, 395).

El hombre heroico no se torna patético («volverse patético significa retroceder un grado») (11, 326). Se diferencia de los demás porque "se avergüenza del *pathos*" (11, 327).

La determinación fundamental del heroísmo sigue siendo la del peligro, y el impulso esencial de la existencia heroica es la de querer vivir peligrosamente, porque se tiene que vivir así. «El secreto para cosechar la mayor fecundidad… de la existencia, se llama: vivir peligrosamente» (5, 215). Zarathustra ama al equilibrista, «porque ha convertido en oficio al peligro» (6, 23). El constante peligro que el heroísmo impone, libera, en el sentido propio del término. «En efecto, ¿qué es la libertad? Tener voluntad de autorresponsabilidad. Atenerse a la distancia que nos separa. Ser indiferente con respecto a los pesares, a las durezas, a las privaciones e, incluso, a la vida misma… Habría que buscar el tipo supremo de hombre libre allí donde constantemente se supera la resistencia más alta…; el gran peligro hace del hombre libre un ser respetable» (8, 149-150). La necesidad del peligro también se aplica a lo que, en apariencia, está más lejos del riesgo: a la ciencia. «Se me ha contado algo de la calma felicidad del conocimiento; pero yo no la encontré. Ahora, hasta la desprecio. Ya no quiero un conocimiento exento de peligro» (11, 385). Frente a la indiferencia de cualquier saber, Nietzsche ha experimentado lo que en el mismo hay de amenazante. Únicamente cuando el saber no es una ocupación, sino que manifiesta el ente a la voluntad originaria del conocimiento, se puede tener la valentía expresada por el *sapere aude*. Solo con el saber propiamente dicho comienza, para Nietzsche, el peligro supremo de la vida. Quienes estén desprovistos de pensamiento, no lo conocen. «Vosotros no sabéis qué habéis experimentado en la vida: corréis a través de ella como ebrios. Os caéis, y, sin embargo, bajáis por una escalera. Pero, gracias a vuestra embriaguez, no os quebráis los miembros…;

para nosotros, la vida es un gran peligro: somos de cristal. ¡Ay de nosotros, si tropezamos! Y si caemos, todo está perdido» (5, 181). Para Nietzsche, la ciencia tiene valor, únicamente, cuando fundamenta el acrecentamiento del peligro de vivir. «Quiero hacer que, para entregarse a la ciencia, se necesite un estado de alma heroico» (11, 170). «¿Cuánta verdad soporta un espíritu? ¿A cuántas verdades se atreve a llegar un espíritu? Tales interrogaciones fueron constituyendo, para mí, cada vez más, los criterios del valor… El error es debilidad… hasta ahora, solo se ha prohibido, por principio, la verdad» (15, 3).

La propia autoconciencia heroica de Nietzsche, nace de la soledad que lo rodea. Tiene que soportarla, aunque, para él, sea tanto más grave, por cuanto su tarea —la de ser un destino en la concepción de la catástrofe, para, de ese modo, posibilitarle a la época el movimiento opuesto al nihilismo— lo impulsa a la comunicación. El «heroico portador de la carga» de tal tarea espera que «alguien — aunque ese alguien esté dotado de la milésima parte de sufrimiento y de pasión— le salga al encuentro»; espera que alguien lo adivine; pero, por último, aprende «a no esperar más y, luego, a ser afable, modesto, a soportar a cada uno y a cada cosa. Brevemente dicho: a soportar todavía un poco más» (16, 347).

Pero, para Nietzsche, el heroísmo, en sí mismo, no constituye lo supremo. «En lo que concierte «al héroe», yo no pienso tan bien como usted. Admito que es la forma más aceptable de la existencia humana, principalmente, cuando no se tiene otra elección» (a H. von Stein, 12-82).

> c) El *alma dionisíaca*. Nietzsche la ve en el hombre que, por el desprendimiento más amplio posible, se aproxima a todo lo que puede aceptar; pero no por conquista, sino porque, transformándose a sí mismo, se convierte en todo cuanto realmente le sale al paso: al atraer todo lo que tiene un ser, se abandona al mismo, sin perderse. Sobre todo, en dos lugares Nietzsche expone el carácter de dicha alma: como «genio del corazón» y en *Zarathustra*, donde dice de ella: «Es el alma que tiene una escalera más larga y que puede descender más bajo…;

> el alma más vasta, la que puede correr más lejos, errar y perderse; la más necesaria y que, por placer, se precipita en lo contingente y en lo azaroso; el alma que es y que, sin embargo, se sumerge en el devenir; el alma que posee, pero que quiere el querer y el anhelar; el alma que huye de sí misma y que se recoge a sí misma, dentro del más amplio círculo; el alma más sabia, aunque invitada del modo más dulce por la locura; el alma que más se ama a sí misma, y en la que todas las cosas tienen su propia corriente y contracorriente, su flujo y reflujo…» (6,804).

Lo esencial de tal alma está «en la facilidad de la metamorfosis en la incapacidad de no reaccionar». El hombre dionisíaco tiene «el grado supremo de instinto de comprensión y de adivinación, así como también posee el grado supremo del arte de la comunicación» (8, 124 *sq.*).

En semejantes almas dionisíacas (en particular, como genio del corazón) Nietzsche llega a una entrega ilimitada de su amor clarividente y alcanza lo más profundo del hombre, es decir, su posibilidad existencial, la que sale al encuentro de todo lo que derrama ese amor. Constituye la afirmación del hombre que no acepta su existencia, fuera esta la que fuese, a partir de una humanidad insustancial, sino que, en origen oculto, descubre, atrae y acrecienta todo cuanto es digno de ser afirmado.

Las actitudes éticas fundamentales —la distinción, el heroísmo y el alma dionisíaca— expresan, para Nietzsche, al ser capaz de adquirir estabilidad mediante ellas, así como un estado de disponibilidad y de apertura. La constitución anímica perfecta, empero, sería la de un peculiar intimar con el ser.

Tercer grupo: los modos de intimar con el ser. Esas constituciones psíquicas solo se pueden exhibir en lenguaje indirecto, mediante imágenes y símbolos. Los diversos modos en que Nietzsche trata de la cuestión, hacen dudar de que, en todos los casos, haya pensado en lo mismo. Antes bien, en la marcha del desarrollo de esos temas, parece acontecer una transformación, cumplida en la experiencia del origen del ser. En lo que sigue distinguiremos tres grados: la

visión contemplativa, la unificación mística con el ser y la embriaguez dionisíaca.

1. En la visión contemplativa, el hombre verdadero experimenta lo que él mismo y el ser son. Constituye una «grandiosa aclaración de la existencia» (1, 438). «Se le aproxima algo inefable; algo de lo cual la felicidad y la verdad solo son imitaciones idólatras. La Tierra se aligera: los sucesos y los poderes terrenales se convierten en un sueño. Parece que el contemplador empezara a despertar…» (1, 432). El hombre asciende «al aire puro de los Alpes: allí ya no hay nieblas ni disfraces, y la cualidad fundamental de las cosas se expresa de modo duro y rígido, pero con inevitable comprensibilidad»; allí, la mirada «se extiende por los formidables jeroglíficos de la existencia y por la teoría petrificada del devenir». El nombre se transforma: «al pensar en eso, el alma se torna solitaria e infinita, su constitución se convierte en una nueva y enigmática excitación sin agitación»… se extiende sobre la existencia «como la luz roja y ardiente se irradia en el mundo» (1, 438-439). Es como si el ser humano se quisiera oponer a esa experiencia formidable, por la cual se convierte en hombre verdadero. Todas nuestras instituciones parecen hechas para que podamos huir de nuestra tarea peculiar. «En cada instante de la vida queremos decirnos algo; pero no deseamos oír esa voz del espíritu…, por eso, odiamos el silencio y nos aturdimos». La prisa es general: todos escapan de sí mismos. Por temor al recuerdo y a la interiorización, esta, con gestos violentos y gran estrépito, pierde significación. Si después, en el instante de despertar, llegamos a nosotros mismos, nos encontramos demasiado débiles como para soportarnos despiertos. Puesto que nuestras propias fuerzas no nos permiten llegar al estado en que esos instantes evanescentes se equilibran, buscamos a quienes se hayan podido elevar hasta el ser auténtico del hombre. Son los «hombres verdaderos, que ya no son animales: los filósofos, los artistas y los santos» (1, 436-438).

Con el estado filosófico, descripto en esos términos, Nietzsche piensa en algo que contiene el germen de su ulterior intimidad con el

ser. Pero mientras que esta solo se puede comunicar a partir del origen de la propia experiencia, Nietzsche únicamente la piensa, y se remite al pensar de los grandes filósofos. Por eso, habla de un modo descriptivo y la riqueza del vocabulario de sus proposiciones aisladas llega a lo profundo; pero parecería que lo verdadero se le escapara, como un fantasma romántico. En cuanto se caracterizan las constituciones psíquicas de una manera solo contemplativa, como un saber referido al ser, Nietzsche no se atendrá, en lo sucesivo, a ellas, ya que no las puede considerar como la plenitud de la manifestación del ser. «Quien considere que el estado supremo es el de la objetividad y el de la contemplación, no sabrá bastante» (13, 16).

> 2. En la época de *Zarathustra*, Nietzsche transforma, expone y expresa por medio del canto los nuevos estados de la experiencia mística de la unificación con el ser. En *Zarathustra* hallamos los siguientes capítulos: «Mediodía» (6, 400 *sq.*); «¡Silencio, silencio! ¿Acaso el mundo no estaba acabado? ¿Qué me ha pasado? ¡Escucha! ¿El tiempo huye? ¿No caigo? ¿No caí —¡escucha!— en el pozo de la eternidad? Además: «Retorno a la patria» (6, 269 *sq.*); «Los siete sellos» (6, 334 *sq.*); «El canto de la embriaguez» (6, 464 *sq.*).

La perfección del mundo es actual. La afirmación es experimentada y aceptada en todo lo que es. Se trata del amor al ser en su eternidad:

> .¡Hombre! ¡Ten cuidado!
> .¿Qué dice la medianoche profunda?
> ."He dormido, he dormido…,
> .De profundo sueño despierto:
> .El mundo es profundo
> .Y más profundo de lo que pensaba el día.
> .Profundo es su dolor:
> .El placer, más profundo que la tristeza;
> .El dolor dice: ¡pasa y concluye!
> .Todo placer quiere eternidad.

.Profunda, profunda eternidad" (6, 471)[136].

> 3. El tercer grado de la experiencia del ser está, para Nietzsche, en lo dionisíaco. Lo dionisíaco tiene un sentido complejo. Nietzsche piensa en un «estado supremo de afirmación de la existencia, del cual no se podría separar el supremo dolor: es el estado tragico-dionisíaco» (16, 273). Ese estado constituye «la afirmación de la vida misma, con sus problemas más extraños y más duros: la voluntad de vivir se alegra al sacrificar, de modo inagotable, sus tipos más altos, para que sea el placer del devenir mismo. Trátase de un placer que incluye la alegría de la negación» (8, 173). Por semejante constitución del alma, el hombre llega a ser «el transfigurador de la existencia, siempre que antes haya aprendido a transfigurarse a sí mismo» (16, 246). Algunos ejemplos servirán para mostrar la modalidad de la interpretación que, en Nietzsche, circunscribe el estado dionisíaco.

Los hombres superiores alcanzan la cima de la propia vida mediante la constitución anímica dionisíaca. «El espíritu está tan arraigado y se encuentra tan familiarizado con los sentidos, como estos se arraigan y se familiarizan con el espíritu…; finalmente, en los hombres perfectos y logrados, las funciones más sensibles se transfiguran en algo semejante a la embriaguez de la más alta espiritualidad. Sienten en sí mismos una especie de divinización del cuerpo y se alejan lo más posible de la filosofía de los ascetas». Nietzsche vio la verdadera plenitud de esa embriaguez entre los griegos. «Desde la altura de la alegría, en que el hombre se siente a sí mismo como un absoluto, como una forma divinizada y como la autojustificación de la naturaleza, hacia abajo, hasta la alegría de los campesinos sanos y de los hombres saludables que, hasta cierto punto, son animales: he aquí la larga y la formidable escala de luz y de color de la dicha, a la cual los griegos la llamaban… Dionisos…» (16, 388 *sq.*). Nietzsche menciona los siguientes estados —«mediante los cuales ponemos en las cosas cierta transfiguración y plenitud… hasta que ellos se reflejan en nuestra propia plenitud y placer vital»—: «el impulso sexual, la embriaguez, la comida, la primavera, la victoria sobre el enemigo, la ironía, la realización de un

trozo de bravura, la crueldad, el éxtasis del sentimiento religioso. Sobre todo, tres elementos: el impulso sexual, la embriaguez y la crueldad. Los tres pertenecen a la más antigua alegría festiva del hombre» (16, 228 *sq*.).

En la presentación de la constitución dionisíaca Nietzsche quiere identificar lo más sensual con lo más espiritual. En un instante parece tocar lo más elevado; pero, al instante siguiente, hace que esa elevación se sumerja en cierta embriaguez elemental. Pero, incluso en las afirmaciones inexorables de lo elemental, hay como una desesperada trascendencia, y a ella se atiene. Parece que, de continuo, se le volviese a escapar aquello que le estaba presente como siendo la captación más peculiar del ser. Nietzsche afloja tanto las riendas de su pensar que, como entre los místicos, desaparecen todas las diferenciaciones; pero el medio es radicalmente distinto al del misticismo.

Lo sensible no se transfigura en mero acontecer natural. En el caso de Nietzsche, por una embriaguez simbólica se convierte en una cifra del ser. Sin embargo, los límites de las formulaciones nietzscheanas que, por instantes, se pierden en lo meramente sensual, constituyen el origen a partir de] cual lo sensible alcanza esa transfiguración, dentro de la embriaguez simbólica de la suprema espiritualidad; pero tal origen no mantiene su presencia de un modo decisivo. Es como si el júbilo de la vida como tal pudiese tener el carácter de símbolo supremo, aun separado de la animación que le confiere la historicidad referida a la trascendencia.

En la totalidad de las «constituciones anímicas» —el movimiento superador, el ser distinguido, la existencia heroica, el alma dionisíaca y, finalmente, la plenitud mística de una interiorización con el ser— se describe el círculo que rodea aquello en lo cual Nietzsche abarca la conciencia originaria de la Existencia, absoluta y englobante. De ella procede todo pensar verdadero, toda comunicación, toda acción y conducta, y también los modos del ser del mundo y la respuesta afirmativa a la existencia dada. Pero

semejante conciencia absoluta —como si pudiese ser una mera existencia en el mundo— no puede, por su parte, estar condicionada por algo que únicamente estaría allí para ella, siendo tan solo una parte del todo. En este caso, frente al origen del ser existencial, cesa todo preguntar y saber. Si observamos esos estados, tal como Nietzsche los ofrece, la totalidad de los mismos quedará caracterizada por lo siguiente: De ellos parte un llamado, casi imposible de no ser respondido. La amplitud ilimitada, la distinción, el heroísmo, la flexibilidad del alma abierta y la transfiguración de la existencia: cada una de esas posibilidades concierne a lo que sucede a partir de nosotros.

Pero las exposiciones generales solo son fuertes en su forma. El llamado parte del impulso fundamental, que es tanto más puro, cuanto menos concreto llega a ser en la exposición.

El círculo, en sí mismo particularmente cerrado, es característico de Nietzsche. En el desarrollo expreso de esa conciencia absoluta, falta el amor. En lugar de este, se halla el «alma dionisíaca», que podríamos interpretar como amor. En el pensar disolvente de la verdad; en el *amor fati*; en la afirmación histórica de la existencia dada, Nietzsche se refiere al amor en proposiciones como esta: todo gran amor quiere más que amor. Pero nunca aclaró el amor en su condición de origen propio. Además le faltan la ironía y el humor: este último, en general, es por completo inexistente en el ser de Nietzsche. Solo era capaz de un humor furioso, sin el alma del auténtico humor. Se sirve de la ironía como de un arma tajante; pero no la acepta en la aclaración del origen, para la cual ella —la ironía — no ejerce una función protectora y propulsora. No hay espacio alguno para la angustia y para la conciencia moral: estas tenían que faltar, puesto que Nietzsche les negaba valor y verdad. En cambio, aclara de modo grandioso la conciencia absoluta de la Existencia que se pone a sí misma en actitud heroicamente independiente. En ella se expresa la verdad irresistible del ser del hombre. Pero, entonces, surge un paradójico ser-sí-mismo sin Dios y una profundidad del ateísmo, cuya autonomía, en contra de su propio

sentido, se muestra en la literalidad de las fórmulas derivadas. Por eso, se entrega, en apariencia, a las causalidades particulares del mundo.

LA AFIRMACIÓN Y LA IDEACIÓN DEL SER

En sentido propio, no es posible lograr una exposición de las «constituciones psíquicas», porque ella siempre se tendría que servir de medios que se refieren a algo particular del mundo y no a lo que esas constituciones tienen de englobante. En lugar de comunicarse directamente, se comunican, en esencia, de modo indirecto, a través del pensamiento y del símbolo. Ambas modalidades tienen carácter diferente, el cual se debe aclarar desde un punto de vista filosófico, según que se refieran a los objetos del mundo o al fundamento del ser.

Según lo emplea Nietzsche, el pensar abstracto constituye una forma de comunicación peculiar, que se debe aclarar en primer término. El pensamiento dirigido al ser mismo y que, en apariencia, pierde toda base en el mundo, es el filosofar. Refiriéndose a él, Nietzsche confiesa: «El pensar abstracto constituye, para muchos, una penuria; para mí, en cambio, en los buenos días, es una fiesta y una embriaguez» (14, 24). Semejante pensamiento abstracto no constituye, en modo alguno, una vacía abstracción, sino que está penetrado por lo otro, es decir, por lo que es el ser mismo. «Aquel cuyos pensamientos hayan franqueado, alguna vez, el puente que conduce a la mística, no se irá de allí sin antes haber presentado un estigma en todas sus ideas» (12, 259). A la ideación nietzscheana del ser, se le puede aplicar, también, la proposición relativa al origen de semejante mística. «La mística nace del acoplamiento entre el escepticismo y el anhelo» (12, 259). Sobre esa base Nietzsche expresa su propia marcha filosófica, apelando a una fórmula ceñida: «el nuevo sentimiento de poder: hacia él conduce el estado místico y la más clara y audaz racionalidad» (14, 322).

Su pensamiento pugna por desplegar, dentro del saber ontológico, la propia esencia del que piensa.

«En la filosofía, se busca la imagen del mundo, lo cual nos exige el mayor grado de libertad. Es decir, nuestro impulso más poderoso siente en ella la libertad de su actividad. Tal es lo que me ocurre a mí» (15, 443). Las ideas metafísicas de Nietzsche comunican el contenido de estados por ellas entendidos, por cuanto son propios de un ser noble. También para los demás se tienen que convertir en poderes evocadores, capaces de llenar esos «estados» y, con ello, dentro de la existencia dada, a la Existencia misma. Lo dicho tiene vigencia, en el fondo, para todas las ideas esenciales de Nietzsche; pero, en sentido sobresaliente, para las que lo conmueven y lo colman más que cualesquiera otras. Tales son los pensamientos que se refieren al ser como «devenir» y como «eterno retorno», relacionados con el ser por medio del *amor fati*.

El devenir

Para Nietzsche, el devenir es una intuición originaria y abstracta del ser, por tanto, no fundamentable y, según su criterio, obvia. No existe un ser subsistente y en reposo. «En general, no se debe admitir que nada sea ente» (16, 168), porque tal ente es ilusorio y porque, considerado como más sólido y superior, desvalorizaría el devenir incesante que, sin embargo, es el único ser real. El devenir carece de la meta que le permitiría alcanzar un término final. No es apariencia y, como totalidad, no es valorable. Es lo que es, y nada más.

Desde el principio hasta el fin, el único filósofo del devenir ha sido, para Nietzsche, Heráclito. Jamás ha dicho una palabra despectiva contra él. La primera exposición nietzscheana de la filosofía de Heráclito (10, 30 *sq.*) fue, al mismo tiempo, la de su propio pensamiento del devenir. Se apoyaba en la idea del movimiento que deviene y que transcurre entre oposiciones en lucha; es decir, se

basaba en el pensamiento de la necesidad, de la justicia y de la inocencia del devenir.

La intuición del mismo se debe concebir, filosóficamente, como un pensamiento que trasciende toda determinación. Hunde en el tiempo el modo de ser de todas las cosas, y también el espacio se sumerge en él; pero acepta el tiempo como devenir y, por así decirlo, encalla en él. Es como si cesara su acto de trascender: el carácter real de la temporalidad se torna absoluto.

Sin embargo, al filosofar sobre el «devenir», Nietzsche no se atiene al mismo, sino que vuelve a captar el ser. En primer lugar, como necesidad vital, concebida en la existencia dada; en segundo lugar, en el filosofar que, por un acto de trascendencia, llega hasta el ser mismo, y, en tercer lugar, en la actitud existencial.

> 1. La imposibilidad del pensamiento del devenir, frente a la necesidad vital del ser. La teoría del devenir soberano no constituye, para Nietzsche, un lugar de reposo en el conocimiento ontológico. Por su doctrina, no sabe qué es el ser, sino que ella lo obliga, trascendiendo todo contenido posible referido al ser, a fundirla en un fundamento informe. El devenir no se puede alcanzar por el entendimiento pensante. Cuando este piensa, está obligado a determinar el ser como algo subsistente. «Nuestro intelecto no está organizado como para concebir el devenir, sino que tiende a probar una firmeza universal» (22, 23). Pero entonces, si solo puedo pensar en lo que, en algún sentido, es ente, la siguiente proposición tendrá validez: «El conocimiento y el devenir se excluyen» (16, 31). Para el pensar, el carácter del mundo que deviene es «informulable», «falso» y «contradictorio» (16, 31).

Si el conocimiento jamás es conocimiento del devenir, sino de un ente (la admisión del ente es necesaria para poder pensar e inferir, 16, 30), todo ente será, de acuerdo con Nietzsche, una ficción. Cierta clase de devenir, la vida, se crea la ilusión del ente: la voluntad de volverlo cognoscible debe preceder semejante acto. Toda vida, para poder vivir, está obligada a tener, por así decirlo, un horizonte, en el cual ya no aparece el devenir, sino un ser determinado e idéntico a sí mismo y que, en esa forma, condiciona

la vida. En efecto, sin la ficción del ente no hay vida alguna. El devenir, en cambio, pensado como ser, no puede constituir el horizonte de ningún ser viviente. Si este, en lugar de creer, como es habitual, en el ente, creyese en el devenir, sucumbiría. Por eso, Nietzsche pudo decir que la filosofía del devenir era una doctrina que él «tenía por verdadera, aunque también por mortal» (1, 367). En efecto, «no podemos incorporar la última verdad acerca del flujo de las cosas, porque nuestros órganos (para vivir) están construidos en relación al error» (12, 48).

2. El restablecimiento trascendente del ser, dentro de la filosofía del devenir. Aunque impensable, el devenir, sin embargo, es el ser mismo. Para nosotros, en cambio, el ser constituye la interpretación que la vida (la voluntad de poder) se ha creado como condición suya. La doctrina que abarca y que rodea el devenir no posibilita un desarrollo intelectual. En efecto, toda determinación conceptual es una interpretación que, al pensar, concebiría un ser subsistente. El pensamiento que piensa el ser solo es, para Nietzsche, instrumento de la vida, creador de un horizonte necesario para la misma, el cual, a su vez, en tanto devenir, se sustrae a la capacidad del pensamiento.

Pero, ¿cómo el filósofo, no obstante eso, quiere captar el devenir, entendiéndolo como el ser en su verdad? Si la vida no se detiene en la contemplación del devenir, si no puede renunciar al conocimiento del ser sin por eso morir, ¿también rige lo mismo para el filosofar, que es una forma de vivir?

En primer lugar, se debe responder que, en su visión originaria del devenir, Nietzsche repone el ser, entendido, de hecho, como el círculo del eterno retorno. «La circunstancia de que todo retorne, constituye la más extrema aproximación del mundo del devenir al del ser» (16, 101). Nietzsche comprende el origen de tal pensamiento a partir de su viviente filosofar. «Imprimir sobre el devenir el carácter del ser: tal es la suprema voluntad de poder» (16, 101).

En segundo lugar, ese ser que, a partir del devenir, produce el pensamiento que lo trasciende filosóficamente, se debe diferenciar radicalmente del ser que, a través de la voluntad de poder, nace de la fijación de las capacidades del pensar, entendido este como el saber de las cosas del mundo. Trátase del ser sin más, que desaparece al ser pensado como objeto: es la eternidad, en cuanto fundamento y límite de toda objetividad y de toda existencia dada.

En su filosofar, Nietzsche tuvo conciencia del ser que, para él, era auténtico. No es el devenir, porque este no ha llegado a ser; tampoco es un ser singular del mundo: es el eterno retorno. «El curso circular no es algo que haya llegado a ser: es la ley originaria. Todo devenir está dentro del curso circular» (12, 61). En cuanto «la voluntad de poder» constituye el *signum* metafísico del ser, también se aplica al ser que no ha devenido lo siguiente: mediante el camino que investiga la evolución no se puede encontrar la causa por la cual existe dicha evolución: no se la puede entender como estando en devenir y, menos aún, como devenida… La voluntad de poder no puede haber llegado a ser" (16, 155).

> 3. El sentido existencial de la superación del devenir infinito. El retorno del soberano devenir al ser no constituye, para Nietzsche, un proceso conceptual cumplido en el filosofar, sino que hay en él un cambio repentino de su actitud existencial.

Si el estado de la época contemporánea, con la disolución universal de todo lo válido, con la relativización de todo ser y de todo valor, se convierte en la «imagen de la existencia universal», y si la negación, que parte del asco provocado por la inutilidad sin sentido de ese mero devenir, amenaza la vida, Nietzsche concebirá sus ideas, por así decirlo, como medios de curación. «Contra el sentimiento paralizante de la universal disolución e imperfección, me atengo al eterno retorno» (15, 443).

Si por la contemplación del devenir, que carece de metas, nace la indiferencia de la propia existencia dada —porque el ser se evapora en lo ilimitado—, ese ser, caído en el devenir, se transforma en la

captación afirmativa de lo presente: tal es el pensamiento fundamental del *amor fati*.

El eterno retorno

La concepción nietzscheana del eterno retorno es, desde el punto de vista filosófico, tan esencial como cuestionable. Fue el pensamiento más conmovedor aunque, según él, esa idea no ha afectado a nadie con seriedad. Para Nietzsche constituye lo decisivo de su filosofar; sin embargo, la mayor parte de las veces, se efectúa la apropiación del pensamiento de Nietzsche sin esa concepción.

En su más simple exposición, la teoría dice lo siguiente. El ser no es un devenir infinitamente renovado, sino que todo se repite en espacios de tiempo extraordinariamente grandes, en el «gran año del devenir» (6, 321). Todo lo que es, ya ha sido infinitas veces y se repetirá otras infinitas veces más. «Todo ha retornado: Sirio y la araña y tus pensamientos de esta hora, y también este pensamiento tuyo de que todo retorna» (12, 62). «La luz de la luna entre los árboles, y este instante y yo mismo» (5, 265). De manera simbólica dice: «el río siempre refluye sobre sí mismo, y os embarcáis en el mismo río, vosotros, que también sois los mismos» (12, 369). O bien: «el eterno reloj de arena de la existencia constantemente da vueltas» (5, 265). Los animales de Zarathustra le repiten la doctrina con estas palabras: «Todo pasa, todo vuelve: la rueda del ser, eternamente gira. Todo muere, todo vuelve a florecer: el año del ser fluye por la eternidad… A cada instante comienza el ser: alrededor de cada aquí, el círculo gira allí. El centro está en todas partes. El sendero de la eternidad es tortuoso» (6, 317).

Pero nos equivocaríamos si pensáramos haber obtenido el contenido filosófico de la doctrina en esa simple representación. Lo terminante de la teoría así expuesta destruye el sentido de la misma. Por eso, a los animales que la propusieron, Zarathustra los

llama «organillos» y los increpa: "¿ya habéis hecho por allá alguna cancioncilla? (6, 317).

Para una comprensión cabal es inevitable reunir todas las ideas que Nietzsche ha expresado acerca del eterno retorno. Se advierte entonces una teoría del cosmos físicamente fundada. Pero no se la puede pensar con ese carácter, pues se refiere al acto por el cual, mediante esa doctrina, se trasciende hacia un ser por completo diferente de todo ser meramente físico y mecánico del mundo. Esa concepción no va más allá en virtud de un contenido concreto —como si se tratara de un objeto de investigación— sino porque debe tener «el mayor peso» para la conciencia que el hombre posee del ser. Quien la comprenda de modo justo y la resista, probará su propia fuerza: tal pensamiento producirá una selección y será un medio para acrecentar el ser humano del futuro.

La presentación, críticamente destructiva, de esa concepción, advertirá en el aspecto físico, ofrecido por ella, una argumentación científica que, necesariamente, fracasa; en la forma metafísica, verá una metafísica dogmática, según el modelo de la prekantiana; en la significación existencial, será una expresión del ateísmo. Cuando se presenta de modo crítico la verdad de ese pensamiento, se verá, al mismo tiempo, el contenido del cumplimiento del acto que se trasciende en ese pensar. Para Nietzsche, ha sido la forma adecuada de la conciencia del ser, que no está únicamente ligada a tales concepciones.

Por tanto, no se debe omitir lo que el pensamiento del eterno retorno tiene de oscilante. En un caso, se presenta como una teoría definible, de contenido determinado; en otros casos, se convierte en el símbolo impreciso de una creencia; y, otras veces, se da como objeto de saber físico que, en ciertas oportunidades, se colma de funciones significativas —aunque despojadas de saber— de la Existencia.

La doctrina

Presentaremos de modo sucesivo las formas del pensamiento nietzscheano que han elaborado esta concepción única.

> 1. La fundamentación de la doctrina. Nietzsche argumenta a partir de tres supuestos. En primer lugar, arranca de la situación presente del devenir incesante y de la transformación de las cosas. De hecho, no se alcanza, en este instante, ningún estado terminal: se va más lejos. En segundo lugar, parte de la afirmación del carácter infinito y, al mismo tiempo, del ser en sí, propio del tiempo. «La transformación pertenece a la esencia, por tanto, también a la temporalidad» (16, 398). «El espacio es, como la materia, una forma subjetiva; el tiempo no lo es» (12, 54). En tercer lugar, parte de la afirmación de la finitud del espacio (12, 54) y de la fuerza. Los dos últimos supuestos se refieren a lo desconocido e improbable. Nietzsche trata de asegurarlos, en diversos pasajes, por el método de la impensabilidad de lo contrario: «nos es por completo impensable una fuerza no-fija» (12, 57). «El mundo como fuerza no debe ser pensado de modo ilimitado, pues así no puede ser pensado. Nos prohibimos el concepto de una fuerza infinita, porque es incompatible con el concepto de «fuerza»» (16, 397). De ese modo, sin que lo sepa claramente, Nietzsche, de hecho, se refiere a problemas que fueron desarrollados en la teoría kantiana de las antinomias. No considera, sin embargo, la concepción de Kant, según la cual ni con el mero principio de contradicción ni por camino alguno se pueden llevar afirmaciones precisas y válidas sobre el todo. No obstante, desde otras relaciones, Nietzsche tiene la misma convicción. Ahora bien: a partir de esos supuestos infundados, concluye:

Primero: «El devenir infinitamente nuevo es imposible: constituye una contradicción, puesto que supondría una fuerza creciente a lo infinito. Pero, ¿de dónde tomaría tal crecimiento?» (12, 52). Si la fuerza no crece, hay dos posibilidades: o el del estado terminal de un equilibrio en reposo y duradero, o el de un eterno retorno. Si se excluye la posibilidad del equilibrio, regirá la siguiente proposición: «el principio de subsistencia de la energía exige el eterno retorno» (16, 398).

Segundo: Puesto que la fuerza es finita «el número de posiciones, variaciones, combinaciones y evoluciones de dicha fuerza es enormemente grande y prácticamente inmenso; pero, en todos los casos, determinado y no infinito». No obstante, como el tiempo es infinito, «ya se tienen que haber dado todas las evoluciones posibles. Por consecuencia, la evolución de este instante debe ser, por necesidad, una repetición, y lo mismo aquello que la produce… Todo ha sido innumerables veces» (12, 51; 53; 57).

Tercero: Puesto que todas las posibilidades ya han sido, aquellos estados que, por haber sido, excluyen el estado actual, efectivo y transitorio, tienen que ser imposibles. Pero eso significa que el estado terminal —el equilibrio, la persistencia y la fijación del ser— son imposibles. En efecto, si hubiese un equilibrio como estado terminal, aunque más no fuese por una vez y durante un instante, dicho estado permanecería. Si el reposo fuera posible, tampoco se produciría, puesto que el tiempo es infinito (12, 55, 56; 16, 396). Pero el hecho de que «una posición de equilibrio no se alcance jamás, prueba que no es posible» (16, 398). Si, en cambio, se acepta que alguna vez haya habido un estado absolutamente igual al de este instante, esa admisión —a diferencia del supuesto de un equilibrio aparecido en un momento cualquiera— no está refutada por el estado presente" (12, 55).

Nietzsche ha considerado la posibilidad de fundamentar la doctrina mediante argumentos físicos y matemáticos. En 1882 se quiso procurar las bases científicas por nuevos estudios universitarios. No llegó a concretarlos, pues ese camino no era decisivo para el sentido filosófico de su concepción. En los fragmentos póstumos, referidos a este punto, Nietzsche argumentó con una lógica (principio de contradicción y de «pensabilidad») en la cual, por lo

demás, él mismo no creía. De acuerdo con el carácter científico de la época contemporánea quiere, por un instante, lo que para él constituía el fundamento del saber propiamente ontológico como un resultado impuesto por la ciencia[137].

> 2. El acto de trascender esa concepción, entendido como superación de la teoría física. La teoría parece ser mecánica: en apariencia su modelo estaría en el curso circular pensado en los sucesos singulares del mundo, a partir de los cuales se la habría trasladado al todo del mismo. Ya semejante modelo muestra que, en los procesos particulares del mundo, jamás hay una repetición por completo idéntica de lo mismo. Ello le sirvió, al mismo Nietzsche, como objeción contra el curso mecánico y circular: «¿Acaso la existencia de una diversidad cualquiera y de una circularidad incompleta, dentro del mundo que nos rodea, no proporcionarían una prueba suficiente en contra de la forma circular y uniforme de todo cuanto existe?» (12, 58 *sq.*). Pero, si de esa suerte, el curso circular no conduce, mecánicamente, al retorno de lo mismo, en todo caso, la situación total de todas las fuerzas sí retornaría. Si se prescinde de eso, «es por completo improbable que ya haya existido algo igual. Parece que la situación total, hasta en lo ínfimo, produce cualidades nuevas, de tal modo que dos situaciones totales y diferentes no pueden tener nada de semejante entre sí» (22, 51). Pero lo decisivo está en el hecho de que Nietzsche separa radicalmente el curso circular, entendido como retorno de la existencia total del mundo, de todos los posibles cursos circulares y mecánicos del cosmos. En el retorno advierte una evolución del mundo, en la cual «la forma más universal de la existencia» no sería la de un mundo mecánico. El nacimiento del mundo mecánico constituiría, dentro del todo, un juego desprovisto de ley. Este acabaría por alcanzar consistencia por sí mismo, de tal modo que nuestras leyes mecánicas no serían eternas, sino que habrían llegado a serlo gracias a la excepción y al azar. «Parece que necesitamos un capricho, una ilegalidad real y una torpeza originaria que carece de utilidad para la mecánica». La ilegalidad que observamos, no sería una ley primitiva, sino un capricho convertido en regla (12, 59). Pero el eterno retorno (el anillo) se tendría que referir a la «forma más universal de la existencia» y no a cierto acontecer singular dentro de ella, como ocurre con lo mecánico.

Expresado en general: el eterno retorno, puesto que afecta al todo del ser, no puede ser pensado según la medida de alguna forma particular de la existencia. Por eso, Nietzsche lo separa. «Guardémonos de concebir la ley de este círculo como devenida, de acuerdo con la falsa analogía del movimiento circular dentro del anillo. Al principio no existió un caos… y, por fin, un movimiento firme y circular de todas las fuerzas. Antes bien, todo es eterno y no-devenido. Si hubiese habido un caos de fuerzas, el caos sería eterno y se repetiría en cada anillo» (12, 61). Por tanto, el círculo del retorno no es como un curso circular real o pensable en el mundo: es indeterminable, mientras que aquel era determinado. Y la ley originaria del curso circular no es semejante a una ley de la naturaleza. No se la puede presentar como modelo, pues carece de determinabilidad, mientras que la ley natural proporciona reglas válidas para el acontecer que transcurre en el mundo. También la necesidad del retorno tiene un carácter diferente a toda otra necesidad legal del mundo. «Creamos en la absoluta necesidad del universo; pero guardémonos de afirmar que ninguna ley —aunque fuese tomada de nuestra experiencia, como si fuese primitivamente mecánica— domina el todo y que es una eterna cualidad suya» (12, 60). Tampoco puede aparecer, en la necesidad del retorno, alguna ley teleológica. «El caos del universo, entendido como exclusión de toda finalidad, no está en contradicción con la idea del curso circular. Antes bien, lo último constituye una necesidad irracional» (12, 61). Por eso, Nietzsche cree que el mundo «tiene un curso necesario; pero no porque en él dominen leyes, sino porque estas faltan en absoluto, y todo poder saca, en cada instante, sus consecuencias últimas» (7, 35).

Lo más universal, lo que, por tanto, es por completo incaptable, y el ser del todo de ese eterno retorno no pueden, en absoluto, ser descifrados en algún ser, sea orgánico o mecánico, sometido a legalidades o estructurado en forma geométrica circular. Para Nietzsche, todo eso puede ser objeto de la expresión de símbolos pasajeros, de acuerdo con lo que deben decir en cada contexto

particular. Así, por ejemplo, la mecánica de la materia inorgánica constituye un símbolo, cuando se trata de expresar la posibilidad radical de una repetición idéntica y sin historicidad. La materia inorgánica «no enseña nada: carece de pasado. Si fuese de otro modo, jamás podría haber una repetición, pues siempre surgiría algo… de un nuevo pasado» (12, 60). Si, a la inversa, el todo acontece como una historia que recuerda y que se transforma, eso significará: «¿no sabes esto? En cada acción que cumples, se repite y se abrevia la historia de todo acontecer» (12, 370).

Al rechazar la confusión del anillo del retorno —y al negar la ley original y la necesidad del mismo— con los cursos circulares dados en el mundo, Nietzsche cumple un acto que, aunque realizado por categorías (necesidad, ley) trasciende las categorías y llega a la oscuridad del ser. Pero realiza ese acto de tal modo que se inclina por la representación de un mundo real, concebido como la «forma más universal de la existencia». Por eso, en el lugar de la trascendencia filosófica, alcanzable en un acto formal de trascender, pone una hipótesis cósmica. Pero entonces —al no tener una suficiente conciencia lógica de los métodos de su filosofar efectivo— Nietzsche, que no pudo olvidar lo que quería en sentido propio, aspiró a probar su doctrina mediante una fundamentación físico-matemática, que dependía del estado de la ciencia de su época. Sin embargo, el acto de trascender siguió siendo el móvil filosófico de su pensar.

> 3. El instante de la concepción. El origen del pensamiento no se halla, en Nietzsche, en el juego de una reflexión intelectual, sino en la instantánea experiencia del ser. El instante produce pensamientos por los cuales dicho instante recibe un sentido metafísico decisivo.

Nietzsche acentúa el instante de la concepción, y se atiene al mismo. «El pensamiento del eterno retorno… pertenece al mes de agosto del año 1881… Cierto día, caminaba por la floresta del lago Silvaplana: me detuve cerca de un bloque poderoso, de forma

piramidal, no lejos de Surlei. Allí me llegó esa idea» (15, 85). Y, una vez más, afirma: «El instante en que engendré el retomo es inmortal. En su virtud, quiero soportar el retorno» (12, 371). Como es manifiesto, el instante no brota, sin embargo, de una ocurrencia ordinaria. Si preguntamos por las experiencias peculiares que le dan esa importancia, la investigación psicológica nos dejaría desamparados. En efecto, no tiene importancia que Nietzsche hubiese *deja vu* lo conocido en sus estados anormales, experimentando lo presente como si ya lo hubiese vivido hasta en sus detalles más particulares. Algunas imágenes intuitivas de su pensamiento podrían señalar esa circunstancia. «Y esta lenta araña, que se arrastra bajo el claro de luna, y el mismo claro de luna, y yo, y tú, en torno a ese pórtico, susurrando juntos —susurrando acerca de cosas eternas—, ¿no tendríamos, todos, que haber estado allí? Allí, repentinamente, oí el aullido de un perro. ¿Acaso nunca había oído aullar un perro de ese modo?… Sí, cuando era niño, en la más remota infancia: entonces oí aullar un perro de ese modo…» (6, 232). Una conclusión, tomada de la certeza del retorno de un instante cualquiera, elegido al azar y extendido a toda existencia, debiera tener validez formal. Si el mundo solo retornara «por un instante —decía el rayo— todo tendría que retornar» (12, 370).

Pero únicamente por el contenido filosófico, la significación del instante tendría sentido decisivo. Si, al mismo tiempo, fuese la manifestación del ser y, como tal, la eternidad, el retorno solo constituirá un símbolo de esa eternidad. Al trascenderlo, Nietzsche reconocía, en la cancelación del tiempo, la aparición del ser en el instante. «Alrededor de la hora del pleno mediodía», le hace decir a Zarathustra: «¡Silencio! ¡Silencio! ¿Acaso el mundo no estaba acabado?… Yo no he caído —¡escucha!— en el pozo de la eternidad» (6, 402 *sq.*). Esa hora es la del «mediodía y la de la eternidad» (12, 413; 16, 414).

El mediodía es el símbolo del instante historico-universal que, para Nietzsche, significaba el del nacimiento del pensar. «En cada anillo de la existencia humana en general, siempre hay una hora en la

que, primero a uno, después a muchos y, más tarde, a todos, les aparece la concepción más poderosa: la del eterno retorno de todas las cosas» (12, 63). Refiriéndose a este instante dice: «El sol del conocimiento vuelve a estar, una vez más, en el mediodía, y la serpiente de la eternidad se enrolla bajo su luz. Os ha llegado vuestro tiempo, ¡hermanos en el mediodía!» (12, 426).

En el «instante» del pensamiento, por tanto, se mezclan —según Nietzsche— la historicidad existencial, que siempre es la eternidad en el tiempo, y la historicidad del todo del ser que, en eterno círculo, se restablece en el instante de la concepción filosófica y alcanza la altura que le es propia, desde que se capta a sí misma. Como pensador, no solo representa Nietzsche, en este punto, la Existencia histórica del individuo; no solo es el creador que decide acerca del pueblo y de la humanidad, sino también que, por decirlo así, es el eje íntegro del ser total, cuyo proceso circular llega, con él, al punto en que «está el gran mediodía: allí el hombre se halla en medio de su camino, es decir, entre el hombre y el superhombre» (6, 115). Por eso, el significado de ese pensamiento es incomparable para Nietzsche: ninguna otra idea, medida de acuerdo con la importancia, se podría considerar junto a esa. Le dice al extranjero: «Permíteme contarte la idea que, como una estrella, se ha elevado ante mí y que, cual la luz, te podría alumbrar a ti y a todo el mundo» (12, 62). La eficacia de ese pensamiento tendría que ser —según cree— inmensa. La estructura del *Zarathustra* ya está secretamente orientada a manifestarla de modo simbólico. Esa concepción es, para quien la piense, más peligrosa que cualquier otra. Por eso, Zarathustra está obligado a alcanzarla, es decir, a tener la valentía de pensar en lo que sabe y, por cierto, dentro de una crisis que, al transformarlo, afecta todo su ser, pues, de ese modo, estará maduro y preparado para anunciar lo que, al mismo tiempo, será su ruina (6, 313). Con todos los signos del horror, como en un susurro y en secreto, Nietzsche le ha comunicado esos pensamientos a Lou Salomé y a Overbeck (Lou Andreas-Salomé, *Fr. Nietzsche*, 222. Bernoulli, *Nietzsche und Overbeck*, II, 216 *sq.*).

Podemos seguir en dos direcciones el modo cómo, en lo particular, nos imaginamos el efecto de esa concepción. En primer lugar, Nietzsche concibe la significación existencial de esa idea, con respecto al individuo; y, en segundo lugar, el significado histórico que ella tiene para la marcha del ser humano en totalidad.

> 4. El efecto existencial de la concepción. ¿Qué ocurriría si la concepción fuese verdadera y estimada como tal, o si al menos —cosa que, para el hombre, viene a ser lo mismo— fuera creída como verdadera?

El primer efecto estaría, para Nietzsche, en el espanto que abate al que lo sufre: «¡Ay de mí! ¡El hombre retorna eternamente! El pequeño hombre retorna eternamente. Aun el más grande, sería demasiado pequeño… esa idea me empalagaba. Y, ahora, el eterno retorno, ¡aun el del más pequeño!… eso me empalagará por toda la existencia» (6, 320). Tal idea lo ahoga: «la existencia, tal como es: sin sentido ni meta, pero retornando de modo inevitable, sin su *finale* en la nada… He aquí la forma más extrema del nihilismo: ¡una nada (que carece de sentido) eterna!» (15, 182).

Sin embargo, ese extremo se puede transmutar en lo opuesto, es decir, la negación plena y desesperada de la existencia se puede transformar en una afirmación, igualmente plena, de la misma.

Tal concepción no aplastará a quien crea en ella, sino que lo recreará. «Si esa idea adquiere poder sobre ti, te cambiarás en lo que eres…; la cuestión de todos y de cada uno: ¿quieres lo ahora presente, una vez e innumerables veces? Pondría la mayor gravedad posible en tus acciones» (5, 265). Ahora bien: la tarea consiste «en vivir de tal modo que tengas que desear vivir de nuevo». Es como un nuevo imperativo ético, que exige poner todo cuanto siento, quiero, hago y soy bajo el siguiente criterio: ¿cumplo mis actos de tal modo que quisiera volver a cumplirlos infinitas veces? Dicho de otro modo: ¿puedo querer que esta existencia vuelva a ser siempre tal cual es? Es una mera forma cuyas posibilidades de contenido son, concretamente, ilimitadas. En

efecto, el deseo de lo eterno puede aparecer a cada hombre de un modo que le es propio y, que por tanto, no tiene validez universal alguna. «Si el anhelar le da a alguien el sentimiento más alto, que anhele; si el reposo le procura el sentimiento más elevado, que repose; si el orden, la sumisión y la obediencia le otorgan el sentimiento más alto, que obedezca. El hombre solo debe tener conciencia de lo que le da el sentimiento superior, para lo cual no debe temer el empleo de cualquier medio. ¡Se trata de la eternidad!» (12, 64). Ese imperativo no exige ninguna acción, modo de conducta o forma de vidas determinadas: son posibles las actitudes más opuestas y las que a otro le podrían parecer no-valiosas. El imperativo solo exige una norma única: «Grabemos en nuestra vida la imagen de la eternidad» (12, 66). Una vez alcanzada esa afirmación, por un instante, a partir de la inversión que produce la negación desesperante, se convierte, por necesidad, en respuesta afirmativa de todo, incluso de las cosas indeseables y más dolorosas. En efecto, puesto que, en la existencia dada, todo se relaciona con todo, basta con que haya experimentado un instante, en cuya virtud pude afirmar la vida, para que, con ello, afirme también sus condiciones y la vida entera. «¿Alguna vez habéis consentido a un placer? ¡Oh, amigos míos! Entonces habéis afirmado todos los dolores. Todas las cosas se encadenan… si habéis querido que lo que fue una vez sea dos veces.… habéis querido que todo retorne» (6, 469). «Aprobar un hecho, significa aprobarlo todo» (13, 74). «El placer quiere la eternidad de todas las cosas» (6, 470).

En cuanto la afirmación de la existencia dada depende de que se haya vivido un solo instante de modo tal que el hombre quiera volver a vivirlo siempre y eternamente, mediante eso, el hombre se habrá «salvado», según Nietzsche, aunque solo viviera esa experiencia un instante. Por eso, para Zarathustra, constituye una dicha que le salga al encuentro algún hombre, incluso el más desesperado, «el más feo», pero capaz de decirle a un instante de la vida: ¡Vamos: una vez más! (6, 462).

Pero el ser viviente no puede, en modo alguno, cumplir siempre un acto afirmativo de las cosas tal como son de hecho. En el mundo, el hombre necesita «el instinto protector del desprecio, del asco y de la indiferencia», y ese instinto lo arrastra a la soledad. Pero, entonces, «inmediatamente conmovido por ella», dice Nietzsche, «siente que todo está necesariamente vinculado: para mí, todo ser es divino» (13, 73 *sq.*).

La afirmación de todo ser significa que, dentro del devenir, «se alcanza lo mismo en todo momento… y siempre se alcanza lo mismo». Pero eso no se puede expresar como algo universal, como la trascendencia o la verdad, ni tampoco como algo determinable. La inmanencia pura es inagotable en su infinita determinabilidad. Se la puede volver patente por medio de una apelación a sus indicaciones. En la afirmación se manifiesta, en cada caso, la esencia del que afirma. «Spinoza alcanzó una posición afirmativa semejante, puesto que todo momento tiene necesidad lógica. Triunfó mediante un instinto lógico fundamental». Pero ese solo es uno de los posibles modos de la afirmación. Toda particularidad característica del acontecer, si es sentida por el individuo como una cualidad que lo define, se convertirá en fuente de afirmación (15, 183).

Pero si el devenir se justifica a cada instante (o si no es valorable, cosa que significa lo mismo), la cuestión será esta: «no se debe justificar, en absoluto, lo presente en virtud del futuro, o el pasado en virtud del presente» (16, 167).

La suprema afirmación de la vida, a la que obliga el pensamiento del eterno retorno —en caso que Nietzsche no la niegue— tiene para él, un carácter liberador y salvador.

Al obedecer el imperativo que exige vivir de modo tal que se tenga que desear volver a vivir, se alcanza, en primer lugar, el amor a la vida, la valentía verdadera, que «mata la muerte». Nietzsche dice: «¿Y la vida era esto? ¡Y bien! ¡Qué sea una vez más!» (6, 230).

Pero, dentro de la actitud íntima, la idea del eterno retorno, a través de la afirmación, conduce, en segundo lugar, a la serenidad. Ella «le otorga gravedad a la vida interior, sin tornarla mala o fanática frente al pensamiento de los demás» (12, 63). Todo cuanto el individuo imagine para propagar el amor a la propia vida «será permitido por los otros y, para ello, tendrá que apropiarse de una nueva y grande tolerancia» (12, 67). «Y si nosotros, en cuanto seres que afirmamos, tenemos que ser unos en la hostilidad contra quienes tratan de despreciar el valor de la vida», «nuestra misma hostilidad tendrá que constituir un medio de nuestro goce» (12, 67). Sí, mediante el pensamiento del eterno retorno, el individuo alcanza también la afirmación de sí mismo, toda existencia dada retornará, para él, con renovado aspecto.

La afirmación salvadora, en tercer lugar, se torna un saber de la inmortalidad. En el impulso hacia la inmortalidad como tal, Nietzsche advierte la afirmación de la vida. Si en tu dicha brilla el crepúsculo de la despedida «atiende a este testimonio: significa que amas la vida y que te amas a ti mismo; y, por cierto, se trata de la misma vida que hasta ahora te ha afectado; significa que te esfuerzas por eternizarla. Pero sabe también que lo caduco siempre vuelve a cantar su breve canto y que, al oír la primera estrofa, y al pensar que puede haber pasado para siempre, un deseo vehemente casi lo mata a uno» (12, 66). Pero la concepción del eterno retorno lleva a la certeza. Entre el último instante de la conciencia y el primer destello de la nueva vida «no hay tiempo alguno… pasa con la rapidez del rayo, aunque las criaturas vivientes midan la separación por billones de años, sin poderla medir» (6, 334 *sq.*). Todo lo que es, participa de la inmortalidad. La actitud fundamental de Nietzsche se opone a la teoría de la caducidad de todas las cosas, exigiendo que no se les preste mayor importancia. «Al contrario: todo me parece tener demasiado valor como para que pueda ser tan pasajero: busco la eternidad en cada cosa… Mi consuelo está en que todo lo que fue es eterno: el mar lo vuelve a arrasar» (16, 398).

La afirmación del eterno retorno, en cuarto lugar, festeja su triunfo decisivo en la redención de todo pasado. Antes era de otro modo: la voluntad carecía de poder con respecto a lo que había sido hecho; solo podía ser la irritada espectadora de lo pretérito. «La inquina de la voluntad está en que el tiempo no retrocede. "Lo que era": eso le dice la piedra, a la cual ella no puede arrastrar.» Todo ente es fragmento y azar. Mirando hacia atrás, con ojos desesperados, el hombre concibió el querer, porque no podía querer volver y, de ese modo, comprendió a la vida misma como castigo. Pero ahora, gracias a la concepción del eterno retorno, el hombre puede saber que «todo "lo que fue" es un fragmento, un enigma, un horrible azar, hasta que la voluntad creadora dice: "yo lo quise así"» (6, 206-208; 290). En efecto, la historicidad de la voluntad creadora no solo abarca todo el pasado de que ella procede, sino que también quiere, por encima de lo pretérito, el futuro que retornará. En el curso circular de las cosas, vuelvo a producir el pasado que me produjo, tanto como el futuro, al cual lo pretérito retoma. Los sepulcros se abren. Lo que fue no es, simplemente, lo que ha sido.

Pero, ignorada por Nietzsche, queda una antinomia que, necesariamente, se presenta a todo pensar que realice el acto de trascender. Dicha antinomia tiene la siguiente forma: en el querer actúa la libertar que produce lo que llega a ser y, sin embargo, el curso circular solo repite lo que era. Por eso, tratándose de la autenticidad de semejante filosofar, esas proposiciones, de hecho, se tienen que superar mutuamente. A las expresiones que sostienen la repetición de la situación total —aunque los individuos no sean idénticos— se opone esta otra: «en todo gran año somos iguales a nosotros mismos, tanto en lo más grande como en lo más pequeño» (6, 321). Y si la proposición: «pero los nudos de las causas a los que estoy atado retomaran, me recrearían: yo mismo pertenezco a las causas del eterno retorno» (6, 322), parece poner algo en mis manos, en seguida la anula otra: «Yo retornaré, no para llevar una vida nueva, mejor o semejante a esta: retomaré eternamente a esta misma e idéntica vida…» (6, 322). El devenir, inevitablemente

determinado en el círculo del eterno retorno y la libertad de vivir —que, de acuerdo con el nuevo imperativo, quiere revivir eternamente esta vida— parecen excluirse entre sí. Pero el querer de lo impuesto con necesidad expresa la conciencia afirmativa y creadora de la libertad, la cual, en semejante forma —propia de las afirmaciones antinómicas de Nietzsche— pertenece a cualquier teoría sobre la libertad, basada en actos que se trascienden. (Se la encuentra en San Agustín, en Lutero y también en Kant.)

> 5. El efecto histórico. Nietzsche espera el cambio más inaudito. Desde el instante en que su concepción se presenta «se tendrán que modificar todos los colores, y no habrá otra historia» (16, 65). «Es el tiempo del gran mediodía y del esclarecimiento más terrible» (15, 238). ¿Qué ocurrirá?

Mientras que, en la juventud, Nietzsche considera como algo evidente que los hombres, al observar retrospectivamente la propia vida, estarán de acuerdo en no desear volver a vivirla (1, 291), más tarde estableció una separación: quienes no soporten el peso de tal concepción, morirán; pero, quienes, a partir de esa idea, lleguen a afirmar sin condiciones la vida, estarán obligados a elevarse. Trátase de un pensamiento que disciplina (16, 393 *sq.*; 12, 369). El «nihilismo extático» —entendido como deseo del fin, producido por el pensamiento insoportable del retorno— se convierte en el martillo que despedazará las razas degeneradas (16, 393). «Solo subsistirán quienes consideren la propia existencia como capaz de retornar eternamente» (12, 65). Pero, «si según su naturaleza, los que no crean en esa concepción tendrán que morir finalmente» (12, 65), esa muerte deberá ocurrir del modo «más suave». Su doctrina es dulce con respecto a ellos: «para esos incrédulos no hay infierno alguno, ni tampoco amenazas. Quien no cree, tendrá conciencia de una vida fugitiva» (12, 68). En todo caso, el impulso decisivo, que lleva al hombre a elevarse por encima de sí mismo, está en la idea del eterno retorno de lo igual, el cual se cumple dentro del puesto que cada uno ocupa dentro del curso circular.

Sin embargo, tal efecto no es unívoco. Si lo supremo sería soportar nuestra inmortalidad (12, 369), el pensamiento se podría proponer esta cuestión: «¿Acaso las mejores naturalezas no sucumben, quizá, por ella? ¿Y las peores, aceptarían la inmortalidad?» (12, 370). «La doctrina del retorno parece, al principio, sonreír a los siervos, que son fríos y que no tienen grandes necesidades interiores. El impulso vital más común está de acuerdo» (12, 371). Nietzsche considera que tal efecto engañoso es transitorio. «Solo en último término, una gran verdad conquista los hombres superiores» (12, 371).

Para que su doctrina se introduzca en la acción histórica, Nietzsche exige lo siguiente: «¡Guardémonos de enseñarla como una religión repentina! Tiene que atraer lentamente… Las concepciones más poderosas necesitan muchos milenios, tienen que ser lentas, lentas, pequeñas e impotentes» (12, 68). Desdeña «treinta años de gloria, con trompetas y tambores, y treinta años de trabajo de sepulturero» (12, 69). «Por cierto, quiero defenderme de los crédulos y de los entusiastas. Quiero defender mis ideas de antemano. Ellas deben ser la religión de las almas más libres, más alegres y más elevadas: un amable prado entre el hielo dorado y el cielo puro» (12, 69).

Pero la siguiente proposición muestra que Nietzsche considera como problemáticas aun las más esenciales de sus concepciones, y las mantiene en suspenso: «Quizá la doctrina no sea verdadera: que otros luchen con ella» (12, 398).

Resumen y cuestión. ¿Dios o el curso circular? El eterno retorno es, en primer lugar, una hipótesis físico-cósmica. Como autor de la misma, Nietzsche cede al encanto de una supuesta armonía con la ciencia demostrativa y necesaria. Sin embargo, la consecuencia de semejante acuerdo está en la pérdida del sentido filosófico de su concepción y en no bastar, tampoco, a la ciencia.

En segundo lugar, el retorno eterno constituye el contenido de la fe en la realidad efectiva. Como tal, aparece vacía; pues, sin recuerdo alguno de los modos de la existencia anterior, el retorno sería,

simplemente, indiferente. Que yo haya existido una o innumerables veces de una manera exactamente igual a mi existencia actual, es como si solo hubiese existido una vez, si esa vez no tiene relación alguna, por el recuerdo, la previsión o el cambio, con las otras veces.

A la cuestión acerca de por qué Nietzsche pone una importancia tan enorme en esa concepción, la responde él mismo: solo con ella «la muerte de Dios» es definitiva; pero, al mismo tiempo, se supera la nada. La concepción nietzscheana de que este mundo es el ser total, de que solo aquí hay realidad —puesto que todo otro mundo no solo es nada, sino que conduce a la desvalorización del real— obliga a aceptar un sustituto de la divinidad. Tal sustituto empero, no debe compensar cierta pérdida desgraciada, sino que ha de ser más que lo perdido. Ese *plus* es, para Nietzsche, el eterno retorno, que debe triunfar en lucha directa contra la idea de Dios. Nietzsche pregunta qué sucede, intelectualmente, cuando se cree en Di o s.

Se ofrece, entonces, una disyuntiva. En primer término, se sostiene: «Dios es inútil, en el caso de que no quiera algo» (16, 167). Pero una actividad intencionada solo sería necesaria si el mundo no fuese el ser. Ahora bien: puesto que, en el devenir de todas las cosas, «el logro contingente del mismo lance es más verosímil que una absoluta no-igualdad», el hecho de que no retorne nada igual, «solo podría explicarse por una… actividad intencionada» (12, 56). Por eso, «todos cuantos quisieran decretarle al mundo la facultad de una eterna novedad, tendrán que llegar a la ocurrencia de que el mundo evita, de intento, una meta y de que, incluso, sabe preservarse de caer en un curso circular» (16, 396). Un carácter intencionado semejante, empero, sería la divinidad: solo ella estaría en situación de impedir el proceso circular. Por eso: «quien no crea en el proceso circular del universo, tendrá que creer en un Dios arbitrario» (12, 57). Puesto que, de hecho, esa fe ha cesado, y, puesto que, para el verdadero filosofar, carece de valor, el proceso circular no solo será el único ser del mundo, sino que también es la verdad — una verdad que sobrepasa al ser de Dios. El segundo

término de la disyuntiva afirma: el Dios en que se cree, no quiere nada. En ese caso, la fe en Él, como en «una conciencia total del devenir… sometería lo que acontece al punto de vista de un ser que siente y que sabe en identidad con uno mismo, aunque nada quiere». Pero, «un Dios que padece y que contempla desde lo alto, es decir, un *sensorium* común y un espíritu total, sería la mayor objeción contra el ser» (16, 167 sq.).

El eterno retorno —la única posibilidad considerada por Nietzsche, en el caso que se admita que no hay Dios alguno— constituye la concepción mediante la cual piensa escapar a toda calumnia del mundo. Dicho pensamiento acrecienta la realización del cosmos y, con ello, la jerarquía del hombre. Una afirmación no fundamentada e incondicionada es conducida hasta el punto más alto; pero la divinidad, y todo ser que se enfrente a este mundo como un otro, se convierten en algo superfluo. Por eso, refiriéndose al eterno retorno, Nietzsche pudo decir: «Esta concepción contiene algo más que todas las religiones, despreciadoras de la vida, por ser fugitiva» (12, 66). Es «la religión de las religiones» (12,415).

Si esa idea, expresada en su objetividad y en su falta de trascendencia es, para nosotros, vacía, aprehendida en el todo de su evolución, sin embargo, se nos aparecerá tal como se le presentó a Nietzsche.

En primer lugar, el eterno retorno es un medio para expresar la experiencia existencial fundamental. Debe llevar mi vida y mi acción a la más extrema tensión, para que alcance, de ese modo, la suprema posibilidad. En efecto, lo que ha sido una vez, es eterno; lo que ahora hago, es mi ser eterno mismo: decido en el tiempo lo que soy para la eternidad.

En segundo lugar, el retorno expresa la superación de todas las cosas en el ser mismo. En ninguna parte hay comienzo; en ninguna parte hay fin. El mundo es perfecto desde siempre: siempre es íntegro. En todo tiempo es medio, comienzo y fin. Todas las cosas están salvadas. El tiempo y la supresión del tiempo son una y la

misma cosa. Cuando el amor eleva todo ser, capturado por él, hasta la plenitud de la inmortalidad, la eternidad está en cada instante.

La más alta tensión de la actividad y la más profunda entrega al ser, parecen encontrarse, por tanto, en esta concepción. En ella Nietzsche experimenta la libertad de la Existencia, que es elevación, al mismo tiempo que la unificación amorosa con el ser. Considera que en semejante concepción se manifiesta y se confirma, se rechaza y se justifica la afirmación originaria, es decir, la fuente y la meta de toda teodicea. En esa concepción, Nietzsche alcanza los límites de la existencia dada, de un modo originario: por eso todavía nos sigue hablando.

Pero, no obstante, la concepción como tal —considerada en su mera racionalidad y contenido inmediato— no nos puede conmover en absoluto. Para nosotros constituye un medio incapaz de expresar las experiencias originarias del ser humano. La importancia del correspondiente presente, el hecho de que por la acción cumplida en él se decida algo eterno, se acrecienta por la idea que, justamente, se opone al eterno retorno, es decir, por el saber de que jamás retornará lo que fue, sino que lo ya acontecido aconteció de un modo irrevocable. La existencia dada, la que ahora acontece, solo se puede comprender como Existencia en relación con la trascendencia. Mediante la irreversibilidad del tiempo y el carácter único e irrepetible de la existencia dada en el tiempo, es decir, en relación a la trascendencia, la Existencia estará entendida dentro de la posibilidad de una eterna realización o de una pérdida definitiva, o sea, como algo que jamás retorna. Pero si, refiriéndonos a Nietzsche, hablamos de la falta de trascendencia de su pensamiento, eso solo será cierto para el modo según el cual podemos pensarla, pero no de acuerdo con la experiencia de Nietzsche. Por así decirlo, a través de ella, Nietzsche se sumerge en una atmósfera que nos es inaccesible: nos parece que se hundiese en la nada. El hecho de que en esta nada no perdamos todo vínculo filosófico con él, es el efecto de las significaciones expresas de tal concepción. El contenido de las mismas repone a Nietzsche en la

gran cadena de los pensadores éticos y míticos. Por eso, una exposición que omitiese esas significaciones y que tomase los pensamientos en su mera objetividad, sería engañosa y no acertaría con el sentido nietzscheano.

En una palabra: dicha significación está constantemente presente. Nietzsche no dice «retorno infinito», sino «eterno retorno». Pero, ¿qué es lo «eterno»?

Kierkegaard distingue tres modos de pensar el instante y lo eterno. Si el instante no es auténtico, lo eterno aparece, por detrás de él, como siendo lo pasado (tal como para un hombre que anda sin dirección ni meta, su camino solo aparece por detrás de él, como lo ya recorrido). Si el instante es esencial, aunque concebido como mera decisión, lo eterno es lo futuro. Pero si el instante mismo es eterno, este, «al mismo tiempo, será el futuro que retorna como pasado». La última forma es la cristiana. «El concepto, alrededor del cual gira todo en el cristianismo…, está en la plenitud del tiempo. Y este es el instante, entendido como eterno, y también lo eterno es, al mismo tiempo, lo futuro y lo pasado» (Kierkegaard, *Werke*, traducción alemana de Schrempf, tomo V, pág. 87). Si tomamos a Kierkegaard como garantía y si aceptamos su fórmula, tan próxima a la de Nietzsche ¿acaso este, con la idea, en absoluto no-cristiana del eterno retorno, no habría conservado, en lo «eterno» del retorno, un resto de sustancia cristiana, hasta tal punto modificada que resulta imposible reconocerla? Nietzsche buscó la ruptura más radical; pero, de hecho, no la cumplió. Quiso una filosofía del ateísmo, con una trascendencia no histórica; pero la secreta plenitud le llegó de otra cosa y, por cierto, del contenido de aquello que rechazaba.

¿O quizá haya renovado una idea griega? Nietzsche, en efecto, entendía su filosofar como la reconquista de los orígenes griegos presocráticos. Pero él, que en su juventud había conocido el pensamiento de los pitagóricos y que lo había rechazado (1, 298

sq.), jamás refirió su propia concepción a la historia, sino que la experimentó como algo radicalmente nuevo.

Puesto que, para Nietzsche mismo, su concepción no arraigaba ni en el mundo cristiano ni en el griego, y, puesto que, por tanto, era ahistórica, habría surgido a partir de un extravío de lo histórico y como desde la nada, pues solo podría abarcar todas las cosas dentro de la nulidad del acontecer de la historia. Según Nietzsche, semejante idea del eterno retorno, constituiría un medio para que el hombre empezara, por así decirlo, su total ruptura con la íntegra sustancia tradicional de la fe, a fin de que no solo pudiese avanzar, sino también elevarse. La concepción del retorno fue creada, por Nietzsche, al mismo tiempo que la forma conceptual de la catástrofe, y esta dominaba su conciencia histórico-universal de la propia época. Estamos dentro de la crisis más radical que la humanidad haya experimentado jamás. Después que el círculo del contenido cristiano y todo lo válido se hubieran convertido en cosas fantasmales e insustanciales, se tendrá que mostrar un nuevo origen. Pero la grandiosidad de semejante forma de pensar histórico-universales, sin embargo, como tal, por entero vacía. Resulta fácil emplearla en discursos negativos. La posibilidad de pensar no permite anticipar aquello que será, ni tampoco faculta para juzgar qué es realmente. Nietzsche arrojó su concepción para alentar al hombre: ella surgió desde el vacío absoluto de la nada, que no solo fue pensado por él, sino experimentado en terrible conmoción. Pero, en lugar de aclarar esas ideas en su falta efectiva de sustancia —con lo cual se hubieran tornado inútiles— les adhirió cierta significación, con el fin de llenarlas — aunque tal significado no se vincule con esa concepción o no esté con ella en relación necesaria. Como signo de la misma, habla de «eterno» retorno, y, en lo «eterno» hace vibrar —con palabras de indudable y concreta seguridad para el sentimiento— lo que no está expresamente pensado.

Amor fati

Nietzsche llama *amor fati* a la afirmación del ser, entendida como idéntica a la afirmación de mi ser volitivo. Al no volatilizarme en una afirmación universal del ser y, también, al no estrecharme en la existencia individual dada —que solo se quiere a sí misma y depende, angustiosamente, de sí misma— me aparto de ambos extremos, para llegar así a la historicidad presente de mi Existencia en el mundo real. Justamente, tal historicidad me aproxima al ser mismo.

Cuando Nietzsche era un estudiante de dieciocho años pensó en concepciones que seguían esa dirección. En efecto, ya en ese entonces meditó sobre la relación que hay entre la libertad de la voluntad, la totalidad del acontecer y el concepto de *fatum*. «La libre voluntad» le parece no ser «más que la suprema potencia del *fatum*». Si en la libertad de la voluntad se halla, «para el individuo, el principio de su desprendimiento del todo, el *fatum*», en cambio, repone «al hombre en su relación orgánica con la evolución total… la libertad de la voluntad, exenta del *fatum*, convertiría al hombre en Dios», y el mero «principio fatalista haría de él un autómata» (*Jugendschriften*, München, 1923; pags. 66-69).

En años anteriores, al pensar más profundamente sobre tales antítesis esquemáticas, Nietzsche ha considerado que el hecho de ser arrojado a la propia historicidad, dentro de la existencia dada en este instante, constituye el fundamento de la verdad de la Existencia. Si, con relación al devenir ilimitado, nos sorprende la falta de claridad «de la circunstancia de que vivamos justamente hoy, puesto que hubiéramos podido nacer, sin embargo, hace infinito tiempo», y si advertimos que solo poseemos «este hoy, extendido en el tiempo», durante el cual, no obstante, debemos mostrar «por qué y para qué hemos nacido ahora», estaremos tanto más decisivamente alentados «a vivir según propia medida y ley». «Le queremos ceder esta existencia al verdadero piloto, para no permitir que nuestro existir se asemeje a una contingencia irreflexiva» (1,

389). Pero, a fin de que no veamos nuestra tarea, el mundo trata de seducirnos. Nos separa de nosotros mismos: «sin embargo, toda la organización del hombre está dispuesta para que, por la dispersión continua de los pensamientos, la vida no sea sentida» (1, 430). Pero, una vez que ella haya alcanzado conciencia de su Existencia en este instante, es decir, «de su maravilloso existir, justamente en este ahora», el significado de la misma no podrá estar en la desaparición del vivir en algún género universal (10, 321). Eso ocurre, cualquiera sea la esencia del alma. «Tú mismo no eres todo eso, se decían a sí mismos. Nadie te podrá edificar el puente sobre el cual tendrás que franquear el río de la vida; nadie, fuera de ti mismo. Por cierto, hay innumerables senderos, puentes y semi-dioses que quisieran llevarte a través del río; pero solo a costa de ti mismo… En el mundo hay un solo camino, por el que nadie puede andar, fuera de ti mismo. ¿Hacia dónde conduce? No preguntes: síguelo» (1, 390). Si alguna vez el hombre ha resuelto «querer seguir siendo dueño de sí mismo», experimentará «una decisión espantosa… ahora, solo tiene que sumergirse en la profundidad de la existencia» (1, 430).

Lo que con más edad, Nietzsche expresaría en el pensamiento de la eternidad del retomo, entendida como el ser en devenir, había aparecido como una exigencia de ese sumergirse. «En el devenir, todo es hueco, engañoso, chato… el enigma que debe resolver el hombre, solo puede ser resuelto a partir del ser, de lo que es así y no de otro modo, de lo imperecedero. Entonces comenzará a examinar lo muy profundamente que está ligado al devenir, al ser» (1, 431). Pero, semejante ser, solo se puede alcanzar mediante la captación amorosa de la existencia actual entera, es decir, en el *amor fati*, cuyo camino se encuentra a partir de la corriente del mero devenir y dentro de la historicidad de la Existencia actual y colmada. Nietzsche concibe el ser en el devenir.

El *amor fati* coincide con algo que, en apariencia, no se podría reunir: con la actividad espontánea de la realización de lo que todavía no es y con el abandono amoroso a lo que acontece. Pero la

expresión conceptual de esa unidad solo puede ser alcanzada en paradojas. La separación intelectual únicamente es conceptual en apariencia, pues no acierta con el sentido peculiar de la misma. Así, por ejemplo, la siguiente proposición, no alcanza la profundidad del *amor fati*: «Antes que el destino nos golpee, debemos conducirlo; pero, si ya nos ha golpeado, debemos tratar de amarlo» (12, 323). En ese caso, se separará en el tiempo lo que era uno; pero, de tal suerte, se verá con rigor, desde el punto de vista existencial, que no puedo ni debo fomentar el destino, como si lo conociese y lo pudiese convertir en meta. Tampoco la fundamentación del *amor fati* en el todo del acontecer —a partir de la mera subordinación al propio sino— constituye su única formulación. «Que toda acción del hombre tenga influjo ilimitadamente grande sobre el porvenir entero» (13, 74); que «la fatalidad de su ser no pueda ser resuelta a partir de la fatalidad de todo lo que fue y será» (8, 100), esto significa, en verdad, lo siguiente: «El *fatum* es un pensamiento sublime para quien se conciba como perteneciente a él» (14, 99). (Y señala, con precisión, que me pertenece). Sin embargo, el *amor fati* es más de lo que esas oposiciones alcanzan: es la afirmación de la necesidad misma, constituida por la unidad del devenir y del ser, en el destino del individuo y de su mundo: es la unidad entre el querer y la admisión de lo querido. En este punto, el *ethos* del hacer verdadero del ego se identifica con la experiencia del ser que acontece. Todo depende de lo que Nietzsche comprenda por tal necesidad.

No se trata de la categoría de la necesidad, la cual, como necesidad causal, se piensa en la ley natural y en el mecanicismo. Cuando Nietzsche se opone a «la divinización de lo necesario» (10, 401), piensa en la necesidad causal como categoría. Lo mismo ocurre cuando dice, contra la presunta necesidad total de la historia humana: «No enseño la entrega a la necesidad, puesto que ya se la tendría que conocer como necesaria…» (10, 403). En relación al otorgamiento de un carácter absoluto a esa categoría, Nietzsche

habla, incluso, de «dejar a un lado el concepto de necesidad» (16, 396).

Para él, el nombre de *fatum* se aplica a una necesidad que no es categoría alguna, es decir, que no es ley natural ni ley final, ni obligación ni intención. El *fatum* abarca, por igual, el acaso y la ley, el caos y el fin. Es la necesidad pensada en el eterno retorno. Si, necesariamente, todo acontece tal como acontece, parecería que yo mismo soy un miembro de esa eternidad o un trozo de fatalidad (el pensamiento del eterno retorno como tal, constituye también, en la marcha de dicho retornar, la fuerza más poderosa y más eficiente). Por eso, en lugar del sometimiento pasivo a una necesidad presuntamente conocida, el *amor fati* está, más bien, en la conciencia de la necesidad del *fatum*: es «goce en toda clase de incertezas, de intentos y de ensayos» (16, 395), entendidos como expresión de una libre actividad.

De ese modo, la auténtica necesidad del *fatum*, que trasciende toda categoría determinada, hará posible, frente a ellas el *amor fati*. Nietzsche retorna de continuo al mismo, pensándolo en estos términos: «No soportar meramente lo necesario, menos aun ocultarlo —todo idealismo es mentira con respecto a lo necesario—, sino amarlo…» (15, 48). "¡Sí! Solo quiero amar lo necesario. ¡Sí! ¡Que el *amor fati* sea mi último amor!" (14, 141). "Quiero seguir aprendiendo a ver lo necesario en las cosas, más que lo bello… *amor fati*: que desde ahora sea mi amor" (5,209). Nietzsche pronto expresará lo que quiere, en primer lugar, como su propia esencia. «Lo necesario no me hiere: el *amor fati* constituye mi naturaleza más íntima» (8, 115).

La actitud esencial, desde ya alcanzada, es la misma que aparecía como afirmación del eterno retorno. «El estado supremo que un filósofo puede alcanzar: estar en la existencia dionisíacamente. Mi fórmula para lograrlo es: *amor fati*» (16,383).

Cuando Nietzsche advierte que su filosofía contiene «la plenitud del fatalismo» (13, 75), tal comprobación no constituye, en modo

alguno, la coacción que se piensa con la categoría de la necesidad, concebida como ley natural, ni tampoco la del deber-ser o la de cualquiera ordenación cognoscible. El *fatum* no solo se sustrae a todo lo pensable de manera determinada, sino que, al expresarse, se vuelve contradictorio. «Fatalismo supremo y, sin embargo, idéntico con el acaso y con lo creador (ninguna repetición en las cosas; es necesario crearlas)» (14, 301). La identidad de los opuestos constituye la expresión trascendente de la esencia del ser, y ella no se puede captar por categoría alguna. Por eso, el fatalismo de Nietzsche no es otro que el de la libertad cristiana de la voluntad frente a Dios. En lugar de expresar la pasividad, constituye el impulso de una genuina y altísima actividad, capaz de abarcar todas las necesidades cognoscibles del mundo, porque esa fatalidad se enfrenta a otra necesidad. De hecho, Nietzsche la invoca como si fuese la divinidad.

> .¡Oh noche! ¡Oh silencio! ¡Oh estrépito inmóvil de la muerte…!
>
> .Veo un signo desde la más remota lejanía;
>
> .lentamente desciende hacia mí una constelación centelleante…
>
> .¡Supremo astro del ser! ¡Tabla de visiones eternas! ¿Te acercas hacia mí?
>
> .¡Escudo de la necesidad! Astro supremo del ser: ningún deseo te alcanza, ninguna negación te mancilla. Afirmación eterna del ser: eternamente te afirmo. Te amo ¡oh eternidad![138].

LOS MITOS DE NIETZSCHE

Al hombre no lo pueden afectar contenidos que su ser rechaza radicalmente. Por eso, Nietzsche —a diferencia de Hegel, Schelling y Bachofen— jamás tuvo en cuenta la profundidad de los mitos, así como tampoco nunca pensó profundamente en la teología cristiana, a diferencia de Kierkegaard. Nietzsche no actualiza, renueva o se asimila ningún mito en sentido propio —con la aparente excepción de Dionisos—; pero en otro sentido, esa falta constituye su fuerza.

Nietzsche rechaza la admisión de los mitos, por cuanto estos solo pueden ser trajes, y no seres. Puesto que el hombre quizá los necesite, no se debe hacer, sin embargo, de la desaparición de los mismos un nuevo mito. En efecto, el mito inauténtico quiere producir, de intento, algo que, si fuese genuino, no podría ser voluntariamente querido. Ello daría lugar a una existencia teatral, a la que, en su época, Nietzsche combatió de modo implacable. Los dioses y Dios no se pueden crear (6, 123); se deben experimentar, y es necesario leer el ser de los mismos en cifras y en símbolos. Nietzsche, que sigue siendo honesto, no oye el lenguaje de los mitos y de los símbolos trasmitidos por la tradición. Otros, en cambio, se vinculaban a ellos como si los creyesen. Si hubiese sido oída, esa lengua hubiera penetrado realmente en él, en tanto Existencia. En lugar de un mito de sustitución, busca la esencia por caminos filosóficos. Por eso, en vez de los mitos y de la teología, para él la realidad de la historia, capaz de estimularlo, constituía el origen histórico de la filosofía. Buscaba su propio pensar en la renovación de la forma fundamental de la interpretación del ser presentada entre los presocráticos y, en particular, en Heráclito. Pero el hecho de que, especialmente en *Zarathustra*, utilizara abundantes símbolos, no nos debe engañar. No son símbolos creídos por su importancia, sino un cierto lenguaje que no compromete, empleado por la intención y por el efecto que los mismos producen, y por nada más. En su juventud, y como filólogo clásico, Nietzsche se ha referido a los mitos; pero, más tarde, apenas si en él aparece esa palabra.

Sin que jamás haya hablado de la intención de crear mitos o de sustituirlos, la fuerza de la presencia del paisaje y de los elementos, de la naturaleza y de la vida, de todo el mundo no-humano, le hicieron visible a la mirada de Nietzsche, por así decirlo de un modo aún más decisivo, una nueva realidad mítica.

El mito de la naturaleza

El paisaje está por detrás del pensar de Nietzsche. Quien haya contemplado alguna vez ese oculto fundamento de su pensamiento, estará dominado por él. El modo de hablarle al lector, en cambios infinitos de expresión, y la manera de conquistarlo imperceptiblemente, constituyen una lengua universal y comprensible, aunque oculta el contenido del ser de Nietzsche, es decir, la nobleza, la pureza y el destino que lo caracterizan. En este punto, se encuentra el acceso más fácil al encanto de Nietzsche y al estado de alma que es el supuesto de todo comprender. En su mundo, la naturaleza y los elementos no solo son como cuadros que se pueden contemplar o como música que se oye, sino que, en este caso, se expresa, de inmediato y por sí mismo, el tipo no representable de lo real.

De acuerdo con el modo según el cual el paisaje y la naturaleza le hablan, se produce un salto entre su primera manera de expresarse, mediante imágenes o pinturas, posibles de ser contempladas (por ejemplo en «*et in Arcadia, ego*», 3, 354) y su modalidad tardía, en la que se produce algo semejante a una identificación con el paisaje. Al comienzo, la naturaleza lo conmueve, enfrentándosele como algo que le es ajeno; más tarde es como si ella y el destino del hombre, como si la corporeidad sensible y el ser, se volviesen unos. Solo en el último decenio de su vida, el mundo se le vuelve transparente y la naturaleza se le convierte en mito. Entonces, mientras padece la realidad empírica, Nietzsche pudo ver en ella, al mismo tiempo, la realidad auténtica, de un modo visionario y carnal a la vez. No solo existe para él una expresión acrecentada de todo lo visible, sino que el lenguaje del ser se le hace audible en lo natural.

Ese lenguaje se puede oír, ante todo, en los poemas y en *Zarathustra*. La reactualización biográfica nos permite aproximarnos a esa expresión. La vida de Nietzsche transcurría en diarios paseos por la campiña. Su sensibilidad para el clima y para el estado del tiempo le permitía sentir, dolorosa o animadamente —hasta en lo más íntimo de su alma y de la fuerza de su ser—, todos los matices del lugar, del día y de las estaciones. Se «esfuerza y se afana» por

experimentar el paisaje en su profundidad. «La belleza de la naturaleza, como cualquier otra belleza, es muy celosa, y quiere que se la sirva a ella sola» (a Gast, 23-6-81). La naturaleza es, para él, el mundo que le está próximo, el que lo rodea en medio de todos sus desengaños y de su soledad. En sus cartas y obras, ella aparece siempre como algo que está presente, dándole el lenguaje ingrávido y, por tanto, puro, propio del romanticismo, de la teología y de la mitología. «¿Y para qué hubiese sido creada la naturaleza, si no fuese para que yo tenga signos con los cuales hablar a las almas?» (12, 257). Nietzsche respira la profunda dicha de sentirse satisfecho con la existencia de la naturaleza: es como si en ella encontrase apoyo y consuelo. Participa de la naturaleza con todo su cuerpo y, a través de ella, se interioriza con el ser.

La dicha de una fusión con la naturaleza ocupa el lugar, en Nietzsche, de la perdida comunicación con los hombres. Sin embargo, la voluntad de comunicación está como incluida en esa fusión con el paisaje. En primer lugar, la torpeza de la naturaleza es «bella y horrible»: está «en gran silencio» (4, 291). Pero sucede otra cosa cuando Zarathustra se dirige al cielo puro y a la salida del sol. «Somos amigos desde el comienzo… Entre nosotros no nos hablamos, porque sabemos demasiado. Nos callamos; nos reímos y nos comunicamos nuestro saber» (6, 240). Finalmente, le confía a la naturaleza el tormento de su soledad. Pregunta, sin esperar respuesta; siente la proximidad, sin verla. «¡Oh, cielo sobre mí!… ¿me contemplas? ¿Escuchas mi alma maravillosa?… ¿cuándo la absorberás en ti?» (6, 403). La pregunta expresa una entrega infinita; pero, en tanto pregunta, espera algo, tal como su alma, en la oscuridad de una noche veneciana, cantaba la canción que concluía así: «¿alguien la escucha?» (8, 360). Nietzsche advierte cuál es el origen de su amor a la gran naturaleza: proviene «del hecho de que, en nuestra cabeza, faltan grandes hombres» (5, 181). Para él, la naturaleza no debe ser lo último: en Nietzsche vive algo que difiere del mito inmediato de lo natural, tal como ocurría durante su vitalidad juvenil. Quiere más que la gran naturaleza. «Queremos

penetrar la naturaleza con lo humano… Queremos tomar de ella lo que necesitamos, para soñar así en lo que sobrepasa al hombre. Debe nacer algo más grandioso que la tempestad, la montaña y el mar» (12, 361).

Si preguntamos por la naturaleza, por los sucesos elementales y por el paisaje a los que Nietzsche se refiere, y si interrogamos por el sentido en que realiza dicha referencia, será imposible sistematizar semejante contenido. Pero una vista panorámica muestra —al menos desde afuera, y por medio de algunos ejemplos seleccionados— qué sucede, aunque ello solo sea comprensible por la lectura del conjunto de los textos.

Los momentos del día, perseguidos hasta en los matices de las diferentes horas. El mediodía, por ejemplo, llega a ser el instante en que el tiempo se anula: se experimenta la eternidad y se alcanza la perfección (6, 400 *sq.*; 3, 358 *sq.*). La medianoche, afín al mediodía, es el tiempo del «canto ebrio»: se manifiesta la profundidad del ser y la eternidad (6, 464 *sq.*).

Los elementos: el cielo amado y puro; las nubes odiadas; el cielo invernal; el cielo a la salida del sol. El sol a la mañana y a la tarde. El viento; el viento del deshielo. La tormenta. El silencio. El fuego y la llama.

Los tipos de paisaje. Montaña, nieve, glaciares, mar, lagos, desiertos. El sur, constantemente distinto y lejano, jamás íntegramente presente: lo «africano» (a Gast, 31-10-86).

Innumerables imágenes particulares de la naturaleza. Pinos que, erguidos en lo alto, cubren la costa; las higueras, las olas de la rompiente; las praderas; el revoloteo solitario de una mariposa entre las rocas que bordean el lago; el caballo, el búfalo, la gamuza, el toro; una vela sobre las aguas; una barquilla en el lago, y el dorado reino en el sol crepuscular.

La naturaleza es, al mismo tiempo, la vitalidad del propio cuerpo: se confunde con la marcha, con las ascensiones a la montaña, con la danza y con el vuelo, tal como se lo vive en sueños (12, 222; 6, 241,

281, 282, 285). La experimenta cuando, como un lagarto, se acuesta al sol (15, 81; a Overbeck, 8-1-81). Sus ideas esenciales le vienen de la naturaleza. Está habituado a «pensar al aire libre: andando, saltando, ascendiendo, bailando; pero, sobre todo, en la montaña solitaria o próximo al mar, donde hasta los caminos se vuelven reflexivos» (5, 318).

Nietzsche tiene, por así decirlo, paisajes y ciudades con que sentirse unido. Prefiere Oberengadin: «mi paisaje, tan alejado de la naturaleza, tan metafísico» (a Fuchs, 14-4-88). «En más de una región, nos volvemos a descubrir a nosotros mismos, con agradable espanto… Aquí, donde Italia y Finlandia se llegan a unir… con esa región me siento íntimo y confiado, afín por la sangre y aún más» (3, 368). «El aire, pleno de olores, tal como a mí me gusta» (a Overbeck, 11-7-79). Sils-Maria: «Idilio eternamente heroico» (a Gast, 8-7-81). «Esta maravillosa mezcla de dulzura, de grandiosidad y de misterio» (a Gast, 25-7-84). En este lugar, su filosofía encuentra su sitio natural (5, 359 *sq.*). Allí vivía «en sociedad con la montaña; pero no con montañas muertas, sino con ojos (es decir, con lagos)» (7, 415). El incomparable estado de alma de Nietzsche en la Riviera, a cuatrocientos metros de altura sobre el nivel del mar, se expresa en la descripción que le enviara a Gast (10-10-86). «Piense usted en una isla del archipiélago griego, con un bosque y una montaña arrojados allí arbitrariamente, y que, por la casualidad de un día, hubiese llegado a tierra firme, sin poder retornar. No hay duda de que existe aquí algo griego: también algo de piratería, de repentino, de oculto y de peligroso. Finalmente, en algún recodo solitario, un trozo de floresta tropical de pinos: con ello uno se aleja de Europa. Se parece al paisaje brasileño, como me lo decía un compañero de mesa, que ha dado muchas veces la vuelta al mundo. Jamás he rodado tanto, sostenido por un estado de olvido y de insularidad propio de un verdadero Robinson. Muchas veces encendí grandes fogatas, para ver cómo las llamas inquietas, con humo grisáceo, se elevaban hacia un cielo sin nubes. Todo rodeado

de brezo, y esa beatitud de octubre, que se comprende en cien clases de amarillo…».

Amó tres ciudades de un modo particular: Venecia, Génova y Turín. Las contemplaba como si casi fuesen paisajes: atendía a la atmósfera, a la singularidad del emplazamiento, al *genius loci* de las mismas. Sentía una decidida repugnancia por Roma.

Dionisos

La realidad mítica, universalmente presente en Nietzsche, tiene su fuerza en la simplicidad y en la evidencia. En sus obras, ella habla de modo imperceptible, sin necesidad de símbolos elegidos de intento. Un simbolismo destacado, en cambio, como el de Dionisos, lo vuelve inoportuno y, al mismo tiempo, problemático. Sin embargo, para Nietzsche es esencial el hecho de que eligiera —en contra de sus instintos, de otro modo dominantes— un contenido mítico tradicional, vinculado al nombre de Dionisos, con el fin de captar, mediante dicho mito, la totalidad del ser. Aquello que no puede ni quiere concebir en un sistema intelectual, realizado metafísicamente, se le presenta como símbolo.

El ser era, para Nietzsche, vida, voluntad de poder y eterno retorno. Constituían complejos de pensamientos casi independientes los unos de los otros, con origen, en cada caso, autónomo. Todos sin embargo, tienen unidad, porque se refieren al instante histórico en el que el movimiento nihilista, después que «Dios ha muerto», debía encontrar, en Nietzsche, el movimiento contrario. Todas sus ideas filosóficas sobre el ser están pensadas como la concepción del mundo de una raza dominante y venidera, la cual, en virtud de la fuerza y de su jerarquía vital, tendría poder sobre el nihilismo.

Pero la unidad se halla, además, en la visión del todo del mundo, en la que Nietzsche reunía sus pensamientos sobre el ser: su metafísica y su mística; la vida y la naturaleza. «¿Qué es el mundo, para mí?… Un monstruo de fuerza, sin comienzo ni fin… que no se

agota, sino que solo se transforma… rodeado por la “nada” que lo limita… no se extiende a lo infinito… un mar de fuerzas, en sí mismas impetuosas y agitadas… volviendo eternamente, con inauditos años de retorno, con el flujo y el reflujo de su configuraciones, que van desde las más simples a las más complejas, de lo más fijo y frío… a lo más salvaje y más contradictorio. Y luego, volviendo de la plenitud a lo simple, del juego de las contradicciones al placer del acuerdo, se afirma, en la igualdad de sus caminos y de sus años, bendiciéndose a sí misma… como un devenir que no conoce detención alguna… ni fatiga alguna. Tal es mi mundo dionisíaco, el que eternamente se crea a sí mismo; el que eternamente se destruye a sí mismo… tal es mi más “allá del bien y del mal”: sin meta, al menos que esta se encuentre en la dicha del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo tenga, por sí mismo, buena voluntad. ¿Queréis un nombre para ese mundo?… Semejante mundo es la voluntad de poder, y nada más. Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, y nada más» (16, 401).

El hecho de que la unidad de una visión del mundo —indicada en el eterno retorno, en la voluntad de poder y en la vida dionisíaca— ya no pueda ser, para Nietzsche, la misma unidad del pensamiento, sino un símbolo; el hecho de que no se piense en el todo a partir de un principio, sino que, por así decirlo, se engendra —mediante una plenitud de motivos— un sentimiento de la totalidad, gracias a una atrayente retórica, son consecuencias que se deducen de la actitud fundamental de Nietzsche, para quien, en sentido propio, no existe o no debe existir todo alguno.

Por cierto, también Nietzsche ha pensado en un todo que, por así decirlo, atesora y justifica. «Un espíritu, cuando ha llegado a ser libre, sostiene, con un fatalismo alegre y confiado en medio del universo, la fe en que solo el individuo es rechazado, mientras que, en la totalidad, todo se salva y se afirma. El espíritu libre deja de negar» (8, 163). De ese modo, Nietzsche —el predicador del heroísmo y el enemigo de toda religión de salvación— llega a la

antigua idea filosófica de la «salvación», a la creencia en una totalidad, en la que todo se supera y se pone en orden. Si bien estimó que la oposición del ideal heroico estaba en el «ideal de la evolución armónica del todo», si mantuvo esa oposición como «digna de ser deseada» —mientras que al ideal de la armonía lo llamó, con desprecio, «un ideal para hombres buenos» (12, 295)— él mismo llegó, sin embargo, a una propia idea de reconciliación o, mejor, a un sentimiento de totalidad.

Pero la actitud fundamental, universal y consecuente de Nietzsche es la opuesta, la que reconoce y quiere que «no haya ningún todo» (15, 381). Para él es esencial «que no se dependa del todo, de la unidad». ¿Por qué? «No se podría dejar de tomarlo como instancia suprema y de bautizarlo con el nombre de "Dios". El todo debe saltar en astillas… Lo que hemos dado a lo desconocido y a la totalidad, lo hemos de retomar, para poseer lo próximo y lo nuestro» (15, 381). Solo cuando, sin pretenderlo, Nietzsche crea un sustituto de Dios, pudo regir para él —y solo pasajeramente— la totalidad de una visión peculiar del mundo; pero, por así decirlo, como mito de un mono-ateísmo.

Dionisos es la forma en que, a pesar de su modo de sentir filosófico fundamental, objetivó un mito, planeado voluntariamente. Mediante el mismo, Nietzsche quiso abarcar su filosofar entero, fundiendo en él todo lo que fuese pensamiento. Es como si, para lo más inaccesible, tratase de hacer verdadera la siguiente proposición: «Cuanto más abstracta sea la verdad que quieres enseñar, tanto más tendrás que permitir que los sentidos te conduzcan a ella» (7, 103). Aunque aparezcan muchas características del mito antiguo[139], Nietzsche no intentó llevar a cabo una comprensión de ese mito, sino que, en este caso, se trata de la elección consciente de un símbolo que le parece útil a su propio filosofar. Por eso, Dionisos es, para él, algo muy distinto del antiguo mito; algo, que, en el fondo, no llega a configurarse.

Dionisos, en primer lugar, es el símbolo de la embriaguez, en la que la «existencia festeja su propia transfiguración». «Cuando el cuerpo y el alma griega "florecían"… nació ese símbolo, rico en misterios… Se daba un criterio por el cual todo lo que después creciera se encontraba demasiado corto, demasiado pobre y demasiado estrecho. La palabra "Dionisos" solo se pronuncia ante los mejores y los más nuevos nombres y cosas, por ejemplo, ante Goethe, Beethoven, Shakespeare o Rafael. Por primera vez sentimos que nuestras mejores cosas e instantes han sido juzgados. Dionisos es un juez» (16, 388 *sq.*).

En segundo lugar, Dionisos es pensado como lo opuesto a Cristo; es la vida trágica contra la vida en la Cruz: «Dionisos contra el Crucificado». Tal contraste no establece "una diferencia en el martirio: tiene otro sentido… el problema está en el significado del sufrimiento, que puede tener sentido cristiano o trágico. En el primer caso, el padecimiento ha de ser el camino que conduzca hacia un santo; en el segundo, el ser es lo suficientemente santo como para justificar la enormidad del dolor. El hombre trágico afirma el sufrimiento más rudo: es lo bastante fuerte, pleno y divino. El cristianismo niega hasta la suerte más feliz en la Tierra… El Dios en la Cruz constituye una maldición a la vida, una invitación a desprenderse de ella. Dionisos, cortado en pedazos, es una promesa de vida: renace eternamente y volverá después de su destrucción" (16, 391 *sq.*).

Ante la forma evanescente de ese dios, la contemplación indeterminada de Nietzsche —como antes ocurriera con su concepción— concluye «en una teodicea, es decir, en una afirmación absoluta del mundo; pero dicha conclusión se obtiene por las razones que antes la habían negado» (16, 372).

Sin embargo, Dionisos jamás fue, para Nietzsche, un dios al que se pudiese orar: su culto no era posible. Finalmente, es «un dios que filosofa» (14, 391). Tiene todas las cualidades del nuevo filósofo, del filósofo que Nietzsche ve aproximarse y que es tal como él se siente

a sí mismo: «tentador» (el «dios tentador») y el «gran ambiguo». Nietzsche tiene conciencia de la admirable novedad de tal símbolo. «Ya el hecho de que Dionisos sea un filósofo y que, por tanto, también los dioses filosofen, me parece tener una novedad no exenta de peligros» (7, 272). La autoidentificación de Nietzsche con Dionisos, todavía yace oculta en esta proposición: «Yo, el último discípulo y confidente del dios Dionisos»; pero tal identidad se cumplirá, de hecho, al comienzo de su locura.

Además, todo cuanto dice por el símbolo de Dionisos son meras repeticiones de lo que, sin necesidad de tal símbolo, ocurre de modo más exacto y expreso en el filosofar de Nietzsche. Por ejemplo: «con el nombre «Dionisos» concebimos el devenir de un modo activo; subjetivamente, se lo siente como la voluptuosidad furiosa del creador que, al mismo tiempo, conoce la inquina del destructor» (14, 364). Todo cuanto las derivaciones naturalistas de las formulaciones tienen de excitante, pero no de definitivo, vuelve, al parecer y en diversas modificaciones, en la expresión de la forma mítica. Mientras que el naturalismo mítico y originario de Nietzsche, al ser imperceptiblemente asimilado, contribuyó a enriquecer el fundamento y el lenguaje del filosofar moderno, nadie se apropió, realmente, del símbolo de Dionisos. Otro tanto ocurrió con el superhombre, con el eterno retorno y con todos los planteamientos ontológicos cumplidos por Nietzsche de una manera positivamente determinada, pues, por esa misma determinación, fueron metafísicamente estrechos.

LIBRO TERCERO

EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE VISTO EN EL TODO DE SU EXISTENCIA

La visión de la vida de Nietzsche había mostrado cómo ella manifestaba, por así decirlo, en constante sacrificio, una verdad. La exposición de las concepciones fundamentales aclaró la amplitud ilimitada de su pensar, la superación, objetivamente contradictoria, de todas las posiciones —incluso de las que, en apariencia, eran definitivas— y la extrañeza insostenible de las pocas doctrinas que, en Nietzsche, alcanzaron carácter casi dogmático. La tarea actual consiste en concebir la verdad nietzscheana dentro del todo de su existencia. Pero semejante tema propone una tarea que, por naturaleza, o es finalmente insoluble o cada generación la debe volver a resolver.

Forzosamente nos desengañaríamos si, en la figura de Nietzsche, quisiéramos ver alguna significación de clara transparencia. La exposición de sus ideas —cumplida en medio de una dialéctica que todo lo supera y lo desvanece, apoyada en la crítica que surge de él mismo y que le es propia— lo torna más infinito de lo que, quizá, haya sido. Las interpretaciones adscriptas a la palabra y a la precisión de los contenidos dogmáticos, lo vuelven más estrecho de lo que en realidad fue. De ninguno de ambos modos, Nietzsche despliega la eficacia de lo que, mediante un impulso que tal vez nunca lo llevara por completo hasta él mismo, se había propuesto ser.

En efecto, el hecho de que cuando se busca un acceso crítico —guiado por Nietzsche mismo— todo parece desaparecer, es enigmático; pero, pasado el disgusto por los desengaños, se repone el encanto que su pensamiento ejerce. Trátase del enigma por el cual la verdad de Nietzsche —que no se halla en ninguna doctrina o ideal fijo— puede, sin embargo, tener su fuerza de atracción más

pura y decisiva cuando cesa el predominio del primer incentivo y la conmoción producida por algunas proposiciones particulares.

Nietzsche no solo origina nuevas concepciones intelectuales; no solo crea un nuevo lenguaje, sino que, por la totalidad de su vida y de su pensamiento, constituye un acontecimiento. El significado de Nietzsche, por encima de todas sus concepciones fundamentales —y que no se agota en la expresión de la crisis de su época— podrá ser dicho, con precisión histórico-filosófica, por quien sea capaz de creer en una filosofía de la historia que abarca la humanidad y que engloba, universalmente, todos los contenidos. No basta con advertir el hecho de que su existencia significa un *factum* histórico que, para nosotros, en tanto sucesores, es inevitable: se ha convertido en un llamado a nuestra probidad, es decir, en el supuesto de nuestra realidad y de nuestra auténtica presencia al filosofar. En lo esencial, su origen no se puede derivar de otra cosa; pero lo mismo ocurre con todo lo grandioso que, por así decirlo, entra en la existencia por un salto.

El primer camino es el que responde a la pregunta por el modo de pensar de Nietzsche, visto en el todo, es decir, como aparición de su ser filosofante. Lo seguiremos conducido por él mismo.

I — ¿CÓMO NIETZSCHE HA ENTENDIDO SU PENSAMIENTO Y CÓMO SE HA COMPRENDIDO A SÍ MISMO?

Cuando el conocimiento abandona la base que poseía en un objeto determinado para aplicarse, en cuanto filosofar, a la cuestión que interroga por el ser mismo, el origen, el cumplimiento y la comunicación del pensamiento y de la autoconciencia de ese pensamiento tendrían que ser diferentes al del trato cotidiano y científico con cosas que parecen estar allí, de modo incuestionado, en las palabras y en los conceptos.

La autoconciencia del pensar, en cuanto conciencia del método, constituye, por cierto, un motivo de todo saber científico; pero, entendida como autocomprensión, se convierte en motivo esencial del filosofar. Este no se puede satisfacer con el registro que el conocimiento científico hace de sí mismo mediante planteamientos concretos que prueban sus afirmaciones. Antes bien, el filosofar se comprueba al medirse con la Existencia posible del que piensa y al comprenderse a partir de ella. Se cumple como pensar del hombre íntegro, del que lucha con el pensar y consigo mismo.

El ser de esta autocomprensión, sobrepasando todo cuanto pueda captar en el saber metódico que se pone a su servicio, sigue siendo el secreto del filosofar. Solo se puede ver cómo se expresa y cómo mantiene una relación con el pensar íntegro del filósofo. Tratándose

de semejante autocomprensión, es más fácil decir lo que no es, que afirmar lo que es.

En efecto, si se quiere saber qué es el oscuro ser-sí-mismo del hombre que filosofa, será fácil caer en equívocos. En primer lugar, se llegará a la observación psicológica de su existencia y, en segundo lugar, a la autorreflexión infinita.

El hecho de que Nietzsche confiese tener «poca buena voluntad para la observación de sí mismo», significa que no es psicólogo, en el sentido del investigador que observa de modo empírico (tratando de establecer y de explicar causalmente los hechos de una manera experimental, casuística o estadística), sino un filósofo que aclara la Existencia. La psicología, entendida como autoobservación, se diferencia de la psicología que aclara la Existencia, cuya forma es la autocomprensión. La observación de uno mismo se refiere a la existencia dada y empírica, incluso a la propia; la autocomprensión, se relaciona a la Existencia posible. Mi existencia dada, en ciertos aspectos —que, sin embargo, por lo inmenso de los datos particulares llegan a lo infinito— puede ser conocida por la observación. El esfuerzo por observarla tiene, pues, sentido. En primer lugar, es posible ayudar técnicamente a la existencia dada (en tal dirección Nietzsche observaba sus estados psíquicos, haciéndolos depender de la dieta y del clima); en segundo lugar, la existencia muestra fenómenos en los cuales se expresa o habla la Existencia posible (de esa naturaleza son muchos de los análisis psicológicos de Nietzsche, los cuales, a pesar de captar situaciones de hecho, son aclaraciones que dirigen llamados a la Existencia). Pero la observación carece de sentido cuando, mediante ella y con ánimo de búsqueda, se gira en torno a la propia existencia dada, entendida como efectividad empírica, es decir, como si en ella, y por el camino de una autoobservación psicológica, se pudiese encontrar uno mismo, en tanto Existencia. Si trato de comprenderme a mí mismo, no por la observación de mi existencia dada, sino por autorreflexión, me veo en el espejo de lo posible y dentro de un movimiento que me permite aparecer como diferente, y hasta como

opuesto a todo cuanto siempre he pensado de mí. Cuanto más honesto siga siendo, tanto más ilimitado se tornará lo posible, siempre que solo lo refleje. Lo posible me aclara; pero con la condición que disuelva todo ser-sí-mismo real, pues este vuelve a desaparecer en cada una de las formas con que quisiera conocerlo.

«Entre cien espejos falsos ante ti mismo… ¡Conocedor de ti mismo! Verdugo de ti mismo»[140] (8, 422).

La autocomprensión —es decir, el filosofar que colma sin destruir— solo surge en el salto incaptable que lleva de la posibilidad a la realidad; en la interiorización del origen; en una certeza que no es la del saber que tengo de algo o de mí mismo, ni tampoco la de una precisión definitiva de algún contenido. El sentido de semejante autorreflexión está en el hecho de que ese filosofar, capaz de colmar, solo puede ser honesto cuando tiene la osadía de clarificar lo posible mediante una aclaración que lo destruye infinitamente. Pero, si nos atuviésemos a ella, perderíamos el ser-sí-mismo, y también el filosofar.

Por eso, Nietzsche se opone a la autoobservación y a la autorreflexión —aunque las cumpla a ambas— a fin de limitarlas y de encontrar el camino verdadero de la autocomprensión, para lo cual aquellas no constituyen su fuente ni su meta. Nietzsche casi nunca ha hablado acerca de la mera autoobservación, a no ser para rechazarla. La autoobservación no llega lejos. «Habitualmente el hombre solo puede percibir de sí mismo lo externo de sus obras. La fortaleza propiamente dicha le es inaccesible y hasta invisible…» (2, 364). Al hombre le está rehusado el acceso a sí mismo, logrado por el saber. «Cada uno es el más lejano de uno mismo» (5, 254). «Todos los días me asombro: no me conozco a mí mismo» (11, 381). La autorreflexión, como conocimiento de uno mismo es, además, peligrosa. Cuando realiza, disolviéndolo, el pensar de la posibilidad, el espejo centuplicado de la aclaración de la Existencia cuestionada —al apartarse de sí misma para llegar a un presunto saber psicológico—, el «conocedor de sí mismo —el verdugo de sí

mismo—» alcanza su término. Para el conocimiento filosófico propiamente dicho —refiriéndose al cual Nietzsche suele llamarse «psicólogo»— el hecho de atenerse a la autoobservación y a la autorreflexión es ruinoso. «Nosotros, los psicólogos del futuro… somos instrumentos del conocimiento, y quisiéramos tener la ingenuidad y la precisión de un instrumento. Por consecuencia, no nos debemos… conocer» (15, 452). Luego, Nietzsche testimonia: «Siempre he pensado mal de mí mismo y sobre mí… Tiene que haber en mí una especie de repugnancia para poder creer en algo determinado acerca de mí mismo…» (7, 263). Y, en otra parte, dice: «Me parece que las puertas del conocimiento se cierran tan pronto como uno se interesa por su caso personal» (15, 451).

A diferencia de los caminos equívocos de la autoobservación psicológica y de la autorreflexión infinita, la autocomprensión es la aclaración de una acción interna, del filosofar. Ella no solo concierne a mi existencia dada e individual (la subjetividad) ni a cosas que son universales para todos (la objetividad), sino a ambos casos, reunidos en la Existencia. La Existencia es el ser-sí-mismo: este me constituye, únicamente, porque soy, porque soy en el mundo, porque tengo que ver con las cosas y vivo en el todo. La autocomprensión se refiere al individuo en tanto Existencia posible, y ella solo es porque el individuo mismo es en el modo según el cual se le muestra el ser. La autocomprensión alcanza, en el ser-sí-mismo o bien algo universal o un ser de excepción que, en esencia, también es universal. El pensamiento de Nietzsche es, en gran parte, la autocomprensión que se cumple en un contenido particular, pero que, como tal, se vuelve a comprender dentro del todo. Ya desde joven, escribía: «busco el lugar en que mi miseria sea algo universal y huya de toda personificación» (a Rohde, 5-74). Más tarde, siempre le está presente esa circunstancia. «A cada instante estoy dominado por la idea de que mi historia no solo es personal, de que, cuando vivo, me formo y me dibujo de ese modo, hago algo para muchos» (11, 384).

Por eso, la autocomprensión de Nietzsche no se vincula con su pensar, como siendo una comprensión añadida, sino productiva. La circunstancia de que nuestro interés pregunte alguna vez de qué modo el autor ha pensado sobre ella, no es incidental, sino esencial, porque soporta la conexión del todo. Si no se incluyen los pensamientos en el proceso por el cual Nietzsche los ha comprendido, quedarían falsificados por la univocidad que le atribuiríamos a afirmaciones momentáneas. En ese sentido, un acceso esencial al filosofar de Nietzsche, se halla en el estudio de todas las manifestaciones autobiográficas, tanto en las que se relacionan con su autocrítica como las referidas a la interpretación de sus propias obras[141].

La autocomprensión de Nietzsche estuvo presente en el fondo de nuestra exposición, referida a su vida y a sus pensamientos fundamentales, y, circunstancialmente, la hemos destacado. Pero la autocomprensión consciente, tal como Nietzsche la cumpliera desde el punto de vista intelectual, en las reflexiones últimas sobre lo que hacía y era, debe ser aclarada de modo expreso y en íntima conexión. La modalidad de sus escritos y de sus apuntes —en ellos Nietzsche ha comunicado, en particular, esa autointelección del todo de su comprender— hizo que alcanzara un punto de vista libre sobre sí mismo y sobre su obra. De esa suerte, esta lo eleva, de acuerdo con el significado, por encima de los contenidos particulares de su pensar. La autocomprensión es un proceso de aclaración del todo que, al mismo tiempo, sobrepasa los contenidos singulares y se refiere, así, al filosofar propio de Nietzsche, aun en el caso en que dicha aclaración no alcance su meta. En efecto, o bien se entendía como un ser universal, es decir, como representante o exponente del ser humano —y, entonces, no llevaba su autocomprensión a la totalidad sistemática de un saber porque, para él, todo lo universal era problemático— o bien se comprendía como excepción y, por necesidad, no podía hacer universalmente comprensible semejante ser excepcional.

La autocomprensión consciente de Nietzsche alcanza, primeramente, el fundamento de su conocimiento en la vid a; en segundo lugar, en la forma lógica de su pensar; en tercer término, en la posibilidad de su comunicación y, en cuarto lugar, en el sentido de su íntegra existencia dada.

VIDA Y CONOCIMIENTO

El hecho de que el origen del conocimiento filosófico no se halle en la reflexión sobre un mero objeto o en la investigación de algo objetivo, sino en la identificación del pensar con la vida —de tal modo que el pensamiento surge de una conmoción del hombre entero— constituye, para la autoconciencia de Nietzsche, el carácter peculiar de su verdad. «Siempre he escrito mis obras con el cuerpo todo y con toda mi vida». «Todas las verdades son, para mí, verdades sangrientas» (11, 382). «Solo hablo de cosas que he vivido, y no expongo procesos meramente intelectuales» (14, 361).

Nietzsche comprende el pensar cognoscente en la subjetividad de una vida que entra en la existencia, en el mundo, siendo, ella misma, todo eso. «Pertenecemos al carácter del mundo… no tenemos ningún acceso a él, fuera de nosotros mismos» (13, 228). Participo de la existencia y del mundo por la propia subjetividad, por la existencia interpretativa de la propia vida, es decir, por todos los modos según los cuales soy. Pero, en cambio, lo que el hombre es, la modalidad de su ser y lo que hace y piensa, no lo aproximan, de igual modo, al ser-sí-mismo y al ser. Luego, el camino hacia la realidad —el pensar con todo el cuerpo y con toda la vida— es, al mismo tiempo, el camino hacia el ser íntegro del hombre, que es lo único capaz de interiorizarse con el carácter del mundo. La integridad del hombre «concibe la realidad tal como es… ya no le será extraña ni alejada… es ella misma» (15, 122). Un conocimiento perfecto sería posible si el individuo que conoce todo lo que es, fuera, él mismo, todo lo que es y lo reconociera como su propio ser.

En tanto que se afirma a sí mismo, afirma el ser y, en tanto afirma el ser, se afirma a sí mismo, porque ambos son, para él, lo mismo. «Toda característica fundamental, es decir, que resida en el fondo del acontecer, tendría que impulsar al individuo —si este la siente como característica fundamental suya— a aprobar triunfalmente todo instante de la existencia universal» (15, 183). Inversamente expresado: el hombre se conoce al conocer las cosas y, «solo al término del conocimiento de todas las cosas, se habrá conocido a sí mismo. En efecto, las cosas solo son límites del hombre» (4, 52).

Unidad y separación entre la vida y el conocimiento

Según muchas manifestaciones de Nietzsche, podría parecer que este se apartara de la vida y que quisiera alcanzar el conocimiento en un acto de contemplación. Luego, por una parte, estaría el que vive; por la otra, el que contempla ese vivir desde un punto de vista ajeno a la vida. En este sentido, ya en 1867 (*Biographie* 1, 337), considera que «tener, aun en el sufrimiento y en los dolores… la mirada de Gorgona que, instantáneamente, todo lo petrifica», constituye una buena capacidad. El cognoscente llega a sí mismo y a su intelección, tal como después de una mañana turbulenta de la vida llega la calma del mediodía. «No quiere nada: su corazón reposa, solo sus ojos viven. Es un muerto con ojos despiertos. En ese estado, el hombre ve muchas cosas que jamás había visto». Pero, puesto que es un ser viviente, tiene que volver a abandonar el estado del conocimiento. «Finalmente, el viento se levanta entre los árboles; el mediodía pasa y la vida vuelve a atraparlo: la vida de ojos ciegos» (3, 358).

Semejante separación entre la vida, que no conoce, y el conocimiento, que no vive, significaría que se estorban mutuamente, aunque la vida ciega tendría que ser vivida para lograr la materia del conocer. En interés del conocimiento, la vida se debe cumplir sin

impedimentos. Pero el contemplador constante pierde la posibilidad del vivir y, con ello, la experiencia del ser y la actitud fundamental, definitoria del conocimiento. Por eso, no se debe pretender contemplar en tiempo inoportuno. «Al vivirse algo, nos debemos abandonar a la vivencia y cerrar los ojos; por tanto, al vivir, no debemos actuar como observadores» (3, 356). «Si uno está ejercitado y habituado a reflexionar sobre el obrar, en el momento de actuar debe cerrar los ojos interiores. Incluso en la conversación con hombres mediocres, es necesario aprender a pensar con los ojos del pensamiento cerrados: solo así se alcanza y se concibe ese pensamiento propio del término medio. La acción de cerrar los ojos constituye un acto palpable, realizado voluntariamente». (3, 324). Por tanto, Nietzsche quiere tener experiencias vitales, pero se niega a caer en una identificación con lo vivido. Solo así se puede conocer lo que es.

En tales reflexiones, la vida y la experiencia de la vida se le presentan a Nietzsche como un acontecer que se debe aceptar, guardándose de que la propia actividad lo impida, en el caso en que esta trate de petrificar lo acontecido en el conocimiento que le es posterior. Pero, dentro de la autocomprensión de Nietzsche, ese punto de vista solo es pasajero, puesto que tal comprensión de sí mismo se acepta en la actividad del conocer. Concibe al conocimiento como un «intento». Ya el conocer, en apariencia solo contemplativo, dado por vivencias admitidas involuntariamente, es un acto activo de diferenciación. Contra los que falsean sus propias vivencias, Nietzsche, en cambio, se exige a sí mismo lo siguiente: «Queremos considerar nuestras vivencias con tanto vigor como si se tratase de un ensayo científico». (5, 243). Pero la vida misma, en la autocomprensión de Nietzsche, se transforma en una serie de ensayos. «Queremos ser los experimentos y los animales de laboratorio de nosotros mismos» (5, 243). El pensamiento de que la «vida debiese ser un experimento del que conoce», constituye, para él, una grandiosa liberación. De ese modo, el conocimiento se convierte «en un mundo de riesgos y de victorias» (5, 245). Incluso,

«para llegar al saber, se tienen que querer vivir ciertas experiencias, es decir, dejarse tragar por ellas. Tal cosa, naturalmente, es muy peligrosa. Muchos “sabios” han sido devorados por ese intento» (3, 356). Nietzsche ha reconocido, con franqueza, que comprendía sus ensayos como una autotransformación ilimitada de su experiencia de la vida, a la que de intento le imprimía determinada dirección. «¡Ver las cosas como son! Medio: poderlas ver con cien ojos y desde muchas personas» (12, 13). Mientras que aquellos que carecen de personalidad, es decir, que no experimentan la vida en modo alguno, no tienen por su carácter neutral, ojos para los fenómenos reales; las naturalezas fuertes, en cambio, por su tiranía, solo se ven a sí mismas y miden todas las cosas según ellas mismas, introduciéndose en todo y, por eso mismo, falseándolo. Nietzsche quiere seguir un tercer camino: ser personal dentro de innumerables figuras. «Es necesario que se formen nuevos seres». Para ser justos, se tiene que haber pasado «por muchos individuos, y a todos se los debe haber empleado como funciones». «No basta con ser un hombre» (12, 14). «Es necesario saber perderse, de tiempo en tiempo…, para volverse a encontrar…» (3, 359). «Quien quiera participar de todos los bienes, debe también tratar de ser pequeño en algunas horas» (3, 230). Le pregunta al presunto conocedor del hombre: "¿habéis vivido, en vosotros mismos, la historia de los hombres, es decir, las conmociones, las sacudidas, las prolongadas y las vastas tristezas y las dichas que llegan como un rayo? ¿Habéis sido extravagantes con los grandes y pequeños bufones? ¿Habéis soportado, realmente, el delirio y el dolor de los buenos hombres? ¿Y os habéis añadido el dolor y la índole de la felicidad de los malos?… (4, 354). Todo se convierte en ensayo; nada es fundamento sobre el cual el conocimiento podría quedar en pie.

Si consideramos de este modo la comprensión que Nietzsche tiene de la vida y de la experiencia de su vivir, entendida, así, como un ensayo, se planteará, inevitablemente, la cuestión de saber si a la vida le queda todavía seriedad existencial o si, como medio de

conocimiento, no se volatizaría todo para ella, de tal suerte que, finalmente, también el conocimiento mismo perdería fundamento. Quien haya seguido y aprobado a Nietzsche en las disoluciones de toda univocidad, propia esta última de una consistencia ontológica —por cuanto tiene la forma de una certeza filosófica referida a lo en sí de las cosas— retrocederá con espanto cuando la vida misma, en cualquiera de sus formas, se degrada al carácter de un ensayo, despojándosela, en apariencia, de la seriedad de una decisión.

Tal objeción se debe responder afirmando que, si para Nietzsche, la entrega a las posibilidades es condición de la amplitud del conocimiento, su verdad solo se alcanzará, sin embargo, por la seriedad de lo posible. Lo que Nietzsche vive en la realidad y en la posibilidad está, de hecho, inseparablemente implicado, y tal vida sigue siendo verdadera en la medida en que la seriedad de lo real habla en la posibilidad misma, aunque la realidad, desgraciadamente, la devore. Justamente, cuando Nietzsche distingue su pensar del pensamiento de los demás, piensa en su búsqueda intelectual de lo posible. «Conocéis esas cosas como pensamientos; pero vuestros pensamientos no son vuestras vivencias, sino el eco de lo vivido por otros, así como nuestra habitación tiembla cuando pasa un carruaje. Pero yo estoy sentado en el vehículo y, a menudo, soy el carruaje mismo» (11, 382). Por eso, en virtud de su conocimiento, Nietzsche llega a ser el hombre para quien la vivencia tiene toda la seriedad de una búsqueda de lo posible. Por medio de ella piensa identificarse con la marcha del ser mismo y reconocer, filosóficamente, esa experiencia vital. Con frecuencia, el hombre que en el mismo instante vive lo que conoce, ya no es el mismo hombre, en cuyo caso rige la siguiente afirmación: «Una vez que ha pasado mucho tiempo puedo tener la experiencia viva de los fundamentos de mis opiniones». En otras oportunidades, la vivencia y el conocer constituyen, para él, un mismo acto. Pero, en ese caso, la vivencia no es la sustancia que tiene saber de sí misma, así como el conocimiento jamás es un saber subsistente. Por eso, Nietzsche no siempre está seguro de sí

mismo. Conscientemente ha entrado en el riesgo de lo posible, de la experiencia disolvente de una mera búsqueda, de la implicación existente entre la autenticidad y la inautenticidad. Padeció ese riesgo —que la mayoría de los hombres desconocen o perecen en él— hasta un grado límite. Solo Nietzsche pudo decir, con derecho, de sí mismo: «No preocuparse por el uso de medios peligrosos: acertar con la perversidad y con la complejidad del carácter, empleándolos de modo preferente. Mi profunda indiferencia para conmigo mismo… manejo mi carácter…» (15, 451). Semejante soberanía peligrosa que, quizá, pueda aniquilar la propia Existencia en su plenitud histórica, debe ser comprendida por nosotros, sin embargo, como la excepción de una Existencia de lo posible, sacrificada a la realidad. La búsqueda de Nietzsche es la de una unificación con el mundo, tal como él la entiende. Su posibilidad es su misma realidad; su experimentación es el modo de su decisión, producida en la Existencia histórica. En la autocomprensión de su vida intelectual, concebida como búsqueda, Nietzsche alcanza la unidad que le es propia: la de la vida y el conocimiento.

El pensar a partir de la dialéctica real

La vida y el conocimiento —dentro de la autocomprensión de Nietzsche— se unifican en la búsqueda, estando en constante movimiento. Tal movimiento es, en primer lugar, involuntario; luego, se hace consciente y voluntario. Puesto que ese movimiento es, a la vez, pensamiento y vida, Nietzsche está presente en él en todo instante. En cada caso, con la exclusividad de una fuerza viva, se capta la posición dentro del tono de lo absoluto. Es como si Nietzsche pensara, justamente ahora, en la única genuina verdad. Pero sigue con la misma energía la inversión en lo contrario, el movimiento de la puesta en cuestión. Llamamos dialéctica real al hecho de que Nietzsche no piensa, al modo de los métodos tradicionales, de una manera dialéctica, es decir, mediante rápidas visiones de conjunto (si así fuese, extensiones vacías de lo

concebido se ordenarían, como cascaras, en círculos), sino que debe atravesar las posiciones de un modo vivo y con todo su ser. En la dialéctica real, las oposiciones y las contradicciones son efectivas: no están bajo una síntesis conocida de antemano, sino que se cumplen por medio de una síntesis existencialmente abierta. «Este pensamiento no necesita que nadie lo refute: se basta a sí mismo» (3, 327).

La autocomprensión de Nietzsche concibe esa dialéctica real del siguiente modo: El movimiento no es, en primer lugar, un acontecer arbitrario, desprovisto de dirección, sino que se refiere a sí mismo. Nietzsche lo llama «superación». En segundo lugar, ese pensar es sustancial y se debe distinguir de lo intelectualmente arbitrario, en virtud de estar vinculado con la Existencia posible que mueve la vida. En tercer lugar, por su significado, es constructivo, aunque expuesto al riesgo constante de hundirse en la negación. Su camino, a pesar de ser dirigido, conduce —en cuarto lugar— a lo infinito, puesto que pierde de vista SU base, sin conquistar otra nueva. La sustancialidad de semejante pensar, solo consiste en un estar en camino.

> 1. Debido al carácter indisoluble que hay entre la posibilidad y la realidad en la Existencia excepcional de Nietzsche, su autocomprensión cumple la «superación», al mismo tiempo, en su vida y en el conocimiento que es su vida. Nietzsche comprende la «búsqueda» a partir de la tarea del conocimiento que le es propio y que, en el todo, pugna por llegar a los orígenes. Tal conocimiento exige confiar en toda posibilidad, con el fin de rechazar cada una de ellas en particular. Pero, puesto que una posibilidad meramente pensada no llega a ser vida auténtica y, de ese modo, queda fuera de la experiencia propiamente dicha, Nietzsche tiene que ser él mismo, cualquiera sea la cosa dicha por él.

Aquellos que a otros se presenta como una realidad que les es exclusiva, por lo cual se atienen a ella, es transformado por Nietzsche en el mero momento del movimiento de su pensar, que es vivo y clarificante. Puesto que, según la posibilidad, Nietzsche es

todo, no será nada definitivo: no se puede detener en parte alguna. Su experiencia está precedida por la dialéctica real, es decir, por una implacable autosuperación. Si bien estima que esa autosuperación es su «cualidad más fuerte», sabe, sin embargo, que nace del riesgo de su vida y de su pensar: «la he necesitado más que nada, pero siempre estoy ante el abismo» (12, 221).

La aparición de semejante acto superador significa, para Nietzsche, cumplirlo constantemente en un cuestionar, en un atacar y negar, con una negación que es búsqueda; pero lo negado, antes tiene que haber sido real, vivido y convertido en el propio ser. Por eso quiere la amplitud entera del contenido que, para él, se torna real en tanto posibilidad. Ataca a quienes tratan de «conquistar, para cualquier situación de la vida, una actitud del ánimo y una sola especie de opinión». Es adversario de esos uniformados, a quienes se les atribuyen «excelentes condiciones filosóficas». Cree que, para el enriquecimiento del conocimiento, sería más valioso escuchar la suave voz de las diferentes situaciones vitales, cada una de las cuales «implica una opinión propia, referida a ellas. Así, cuando no nos tratamos a nosotros mismos como individuos únicos, fijos y constantes, participamos, por medio del conocimiento, de la vida y del ser de muchos» (2, 398). En cambio, quien «no haya pasado por diferentes convicciones» queda «desprovisto de inteligencia, y sigue siendo rebelde a toda enseñanza» (2, 407). Por eso, el camino y la voluntad de Nietzsche son estos: «Recorrer el círculo entero del alma moderna, sentarse en cada uno de sus escondrijos: tal es mi ambición, mi tortura y mi dicha» (16, 378). Por tanto, en virtud de su autocomprensión, Nietzsche mismo es todo cuanto ha combatido — o, al menos, lo ha sido. Semejante afirmación tiene vigencia para lo que respeta y para aquello en lo cual cree y, ante todo, para lo que constituye, según él, la fatalidad propia y la decadencia amenazadora del hombre: el nihilismo y la *décadence*. Confiesa ser «el primer nihilista completo de Europa, puesto que, en sí mismo lo he vivido hasta el fin» (15, 138). También afirma: «Decadente y, al mismo tiempo, comienzo… soy ambas cosas» (15, 9). "Ver, según la

óptica de los enfermos, los conceptos y los valores más saludables y, a la inversa, desde la plenitud y la autocerteza de una vida pujante, mirar hacia abajo, hacia el trabajo secreto del instinto de *décadence*: tal fue mi ejercicio más prolongado y mi propia experiencia" (15, 11).

Ahora bien, el sentido del «acto que supera» está en la circunstancia de que Nietzsche no se entrega definitivamente a nada negativo ni a nada positivo de la experiencia posible, sino que se atreve a tomar todas las posiciones, con el fin de volver a dominarlas mediante una negación dialéctica. «Todas las lágrimas y todas las miserias del hombre me sacuden: yo siempre volveré a estar arriba, como el aceite en el agua» (12, 253). Y también dice: «Cualquier cosa que produzca y cualquiera sea el modo como la ame, pronto tendré que ser el adversario de lo creado por mí y el enemigo de mi amor» (6, 168).

Lo que acabamos de decir es, justamente —en el trato que Nietzsche tuvo consigo mismo— una técnica consciente: la de «resistir todas sus propensiones naturales», tratando de ver si no habría en él «algo de una propensión opuesta» (14, 349). «¿Por qué le quito la palabra a la pasión?… Otros ponen en ella el espíritu entero: yo lo coloco en la pasión suprimida y combatida» (11, 387). Por eso, busca la verdad «resistiendo y contradiciendo todo lo que beneficia mi sentimiento más próximo» (14, 350). En efecto, «cada uno de mis sentimientos particulares me habrían hecho perecer. Siempre los he opuesto entre sí» (12, 224).

> 2. Ahora bien, puesto que, sea lo que fuere o haga lo que haga, la dialéctica real en seguida toma, en la vida de Nietzsche, la forma del pensar —como también, a la inversa, su pensamiento se convierte en la realidad de su ser—, pudo decir, refiriéndose a ese pensamiento sustancial: «si el pensar es tu destino, venera ese destino con honores divinos y sacrifícale lo mejor y lo más amado» (11, 20). No se refiere a un pensamiento cualquiera, sino a la necesidad que hace de él un filósofo, porque el pensar constituye el movimiento sustancial e incesante de su ser. Si él mismo tiene que haber sido todo cuanto quiere superar, lo solo pensado de un

> modo intelectual no será auténticamente superable y, por eso, no será nada. Luego, Nietzsche se diferencia del «Don Juan del conocimiento», aunque, formalmente, se le asemeje por el constante movimiento. Esa diferencia no impide que, por instantes, se sienta afín a Don Juan y quiera realizar sus experiencias. Al Don Juan del conocimiento «le falta amor por las cosas que conoce; pero, en cambio, pone ingenio, voluptuosidad y placer en la caza y en las intrigas del saber… hasta que, finalmente, solo le queda como objeto de cacería lo que el conocimiento tiene de absolutamente doloroso» (4, 260).
>
> 3. El conocer dialéctico, dirigido por el ser-sí-mismo, jamás puede ser un mero acto de negación. El «no» constituye el camino para una nuevo «sí». Así, por ejemplo, Nietzsche exige «superar todo lo cristiano por algo supracristiano, en lugar de suprimirlo» (16, 390). Al que, de un modo negativo, se violenta a sí mismo, le grita: «Te has superado a ti mismo; pero ¿por qué te muestras ante mí como el superador? Quiero ver el triunfador…» (12, 283). Este sería el conquistador de la afirmación que produce, como simple consecuencia, la negación. Para él «la autosuperación no tiene sentido alguno, fuera de ser un medio para cultivar la forma de la fuerza dominante» (14, 273). Nietzsche describe, como siendo el secreto del creador, el modo según el cual la afirmación procede de la negación. «Persigo los orígenes: por tanto, me vuelvo extraño a toda veneración… pero el venerador, que reside en mí mismo, salta en secreto: entonces crece en mí el árbol a cuya sombra me siento. Es el árbol del futuro» (12, 252). El primer discurso de Zarathustra ofrece una imagen de la dialéctica real de la Existencia. Observa que las «tres transformaciones del espíritu —procedentes del hecho de soportar lo más pesado— se cumplen cuando la sagrada negación sobrepasa la liberación de esas cadenas. El fin de semejante cumplimiento está en darse el derecho de realizar nuevos valores, es decir, el derecho de crear a partir de la sagrada afirmación» (6, 33-36).

La negación dialéctica, como paso pensado o realmente cumplido, solo tiene sentido en el movimiento de construcción. Pero el acto constructivo consiste en el vínculo histórico de los pasos entre sí, o sea en la conservación de lo pretérito. «Llega a ser, continuamente, el que eres ¡oh formador de ti mismo!… Conserva el recuerdo de tus buenos instantes y trata de encontrar la conexión de los mismos, es

decir, la cadena dorada de tu yo» (12, 177). Pero, así como en la constante autosuperación, todo se volvía absolutamente cuestionable, incluso el camino del libre conocimiento («¡Desdichado! Has recorrido la vida del solitario, esto es, del hombre libre… y tus conocimientos te han vuelto a cerrar el camino de esos bienes») quedará, sin embargo, la tarea filosófica. «Quiero ordenar y acabar de cantar la canción entera de todo cuanto niego» (12, 224). De ese punto resulta una conexión que puede llevar al conocimiento dialéctico total de las posibilidades del ser. Sin embargo, semejante objetivación intelectual solo es una perspectiva pasajera de Nietzsche. Jamás se hubiese satisfecho con ella. Para él, la dialéctica real sigue siendo origen y destino.

4. Pero el acto superador y el de la autosuperación, es decir, el acto de atravesar todas las posibilidades, carece, en apariencia, de meta. ¿Hacia dónde conduce el camino de la dialéctica realmente experimentada y producida por el constante sacrificio de lo propio? Si la superación última —por ejemplo, la del hombre superior en el cuarto libro de *Zarathustra*— es el mero movimiento que parte del impulso de las exigencias más extremas de la veracidad, carente de un ideal que se aclare y de una creación o realización del hombre mismo —por tanto, sin reconciliación ni otra decisión que no sea la de la negación— parecería, de hecho, que se trata de una crucifixión constante de uno mismo, y que ella concluye en la nada. Pero, en los casos en que Nietzsche no presenta un ideal de modo visible, concibe, sin embargo, el sentido positivo del acto superador en su inacabamiento mismo: evoca la infinitud.

Cuando el joven Nietzsche reconocía, en un horizonte cerrado, las condiciones de la vida plena, pensaba, por cierto, de otro modo. «He aquí una ley universal: todo ser viviente solo puede llegar a la salud, a la fuerza y a la fecundidad dentro de un horizonte. Para la naturaleza poderosa, el horizonte es cerrado y entero» (1, 287). Pero, más tarde, en una visión retrospectiva de sus propios escritos, Nietzsche se comprendió a sí mismo de un modo opuesto. Advirtió en sí «cierta buena voluntad por los horizontes no cerrados, cierta prudente reserva frente a las convicciones» (14, 354). De hecho, por

medio de su voluntad consciente y de su pensar efectivo, y a través de cualquier época de su vida, retorna la aspiración por lo infinito. Cada vez comprende con mayor claridad el carácter inevitable y el riesgo formidable de lo infinito. Tiene la osadía de enfrentársele por sí, y no solo por los instantes de lo posible, puesto que —como la excepción que es— se atreve con lo infinito de modo total y absoluto.

Se siente como «un pájaro que busca remotas costas» (12, 233). Una nueva nostalgia por la patria lo consume: «nostalgia por la patria, sin tener patria» (12, 255). «Con la fuerza de su mirada espiritual, aumenta la lejanía… su mundo se hace más profundo: a su mirada siempre le aparecen nuevas estrellas, nuevos enigmas y nuevas imágenes» (7, 80).

Pero Nietzsche experimenta espanto ante el riesgo «del horizonte de lo infinito». «Hemos abandonado la tierra firme, y estamos embarcados. Hemos dejado los puentes por detrás de nosotros. Más todavía: por detrás de nosotros hemos quebrado la tierra. Ahora, navecilla, presta atención: ¡ay de ti, si sientes nostalgia por la patria y por la tierra, como si allí hubiese habido más libertad! Ya no existe “tierra” alguna» (5, 162). «Tu ojo, tu ojo formidable, me mira, ¡oh infinitud!» (5,539).

Lo único que es como tal, y que sigue siendo como tal, es el camino. Nietzsche lo ha descripto con frecuencia. En el «Discurso consolador a un progreso desesperado» dice: «Además, no podemos retornar a lo antiguo: hemos quemado las naves. Solo nos queda la valentía…» (2, 232). En *El viajero* afirma: «solo quien, en cierto modo, haya llegado a la libertad de la razón se sentirá en la Tierra como viajero» (2, 413). De tal camino se trata también en el capítulo «Hacia adelante» (2, 266); en «Nosotros, aeronautas del espíritu» (4, 371) y en «Nosotros, argonautas del ideal» (5, 343).

El hecho de que esa dialéctica real —dentro del horizonte de lo infinito, entendido como algo que se debe conocer de manera universal— se tome cada vez más estrecha y más inalcanzable para

los pasos que la persiguen, la convierten en un elemento único y no susceptible de ser logrado. Al ser inaccesible, se la tiene que determinar, en toda superación, por un ser-sí-mismo no conocido y que no crea la nada, sino la plenitud. No solo es imposible enseñarla o conocerla: para la autocomprensión de Nietzsche, ella, en su posibilidad, se hace problemática por sí misma. «Puedo hallarme todavía en el grado más estrecho de la vida; pero ¿qué sería yo mismo, si os mostrase ese arte? ¿Acaso queréis ver un bailarín en la cuerda floja?» (12,283).

LA CONCIENCIA DE LA FORMA LÓGICA DEL PENSAR

La autocomprensión de toda filosofía se expresa, ante todo, en el modo según el cual cada una de ellas llega a tener conciencia lógica de sí misma. El filosofar sabe, en primer lugar, qué hace y cómo lo hace, y lo sabe de manera clara y metódica.

A la manifestación del pensar de Nietzsche —que no solo se desenvuelve por medio de consecuencias lógicas, puramente racionales y extraídas del objeto, sino que ese pensamiento procede del origen de la dialéctica real, en la forma de una declaración intelectual— le pertenece el carácter problemático propio de toda afirmación particular y el estado permanente de contradicción. En la dialéctica real del pensamiento vivo, cumplido y padecido, nace aquello que, en una dialéctica objetiva, se expresa mediante el movimiento intelectual que disuelve o acrecienta las contradicciones. La posibilidad de una dialéctica objetiva está en la ambigüedad y en la movilidad características de lo pensable. Aunque la dialéctica domine cada uno de los pensamientos de Nietzsche, aunque este, en su veracidad inquieta, se haya confiado a ella, sin embargo, no la ha configurado metódicamente. Se lo impedía la vehemencia de sus ocurrencias súbitas, y también su

vida intelectual —siempre tensa, en trance de devorarse a sí misma y solo calmada en los instantes místicos de la misma. Y, por otra parte, se lo impedía la falta de una apropiación consciente de los métodos filosóficos del pensar. Nietzsche no ha desarrollado su autocomprensión lógica que, de hecho, solo buscó ocasionalmente. No obstante eso, conocía la cuestión fundamental acerca de la posibilidad de todo filosofar, es decir, la que se refiere a las formas lógicas. Muestra tal conocimiento en los casos en que habla de la oposición y de la contradicción, del todo y del sistema.

Oposición y contradicción

El joven Nietzsche buscaba ideas metafísicas. «Sí la contradicción es… el ser verdadero; si el devenir pertenece a la apariencia, comprender el mundo en su profundidad significará comprender la contradicción» (9, 198). Desde muy temprano había advertido este enigma: «cuando tenía doce años, pensaba, en mi intimidad, sobre… Dios y el diablo. Mi conclusión era la siguiente: para poderse pensar a sí mismo, Dios tenía que pensar en su contrario…» (14, 347).

La cuestión es la siguiente: ¿la contradicción y la oposición se hallan en el ser mismo o solo son formas fenoménicas, no subsistentes en sí mismas? ¿Acaso el devenir resuelve las contradicciones y el carácter de las mismas se supera mediante la realidad última de dicho devenir? ¿O quizá este sea apariencia, y las contradicciones constituirían, en el ser, la realidad última? Nietzsche no ha pensado de un modo consecuente sobre tales conjeturas. Pero siempre ha vuelto a ese problema eterno y fundamental del filosofar, en el que la lógica y la metafísica se encuentran.

Si, para Nietzsche, por ejemplo, «los problemas filosóficos aceptan… ahora la misma forma de preguntar que tenían hace dos mil años, a saber: ¿cómo puede nacer algo de su opuesto, por ejemplo, lo racional de lo irracional?…» (2, 17), resultará, de

inmediato, que «se debe dudar de la existencia de las oposiciones en general; y, en segundo lugar, quizá las oposiciones populares de los valores… solo sean apreciaciones superficiales» (7, 10). Por eso, tratándose del pensamiento y de la estimación de valores, Nietzsche pone en guardia «contra todas las oposiciones groseras y cuadradas» (14, 354). "Solo en el mercado somos asaltados por decisiones del tipo o 'sí' o 'no' (6, 74).

Con tales observaciones, Nietzsche parece contemplar el fundamento de modo repentino y súbitamente. La mayor parte de las veces se mueve dentro de intuiciones particulares: estas le muestran que la verdad no se alcanza con antítesis groseras ni con alternativas. Puesto que las oposiciones están trabadas entre sí, la verdad y el ser verdadero solo se producen en la contradicción. Sería posible que «el valor de las buenas cosas… consistiese, justamente, en que ellas sean afines entre sí y en estar enlazadas o trabadas; y, quizá, sean en esencia idénticas a las cosas malas que, en apariencia, se les oponen» (7, 11). Y sería posible «que el hombre más elevado… fuera el hombre que representa, con mayor fuerza, el carácter oposicional de la existencia… Los hombres vulgares… sucumben, tan pronto como crece la tensión de las oposiciones…» (16, 296). Luego, Nietzsche puede decir: «El hombre más sabio sería el que poseyese mayor riqueza en contradicciones… y los instantes más grandiosos, vividos por ellos, están en una gran armonía» (15, 336).

A partir de tal concepción englobante del ser, como siendo en contradicciones y en oposiciones que, sin embargo, no subsisten, se da, para Nietzsche, la forma del filosofar, entendida como dialéctica y la forma de la vida libre y originaria entendida como dialéctica real. La negación constituye, al mismo tiempo, una afirmación. Zarathustra, «el más afirmativo de los espíritus, se contradice en cada palabra. En él, todas las oposiciones se vinculan con una nueva unidad. Las fuerzas más altas y las más bajas… proceden y brotan de un manantial único, con inmortal seguridad» (15, 95). Por eso, Nietzsche llama «mediocre» al hombre «que no entiende como

algo necesario considerar el revés de las cosas, es decir, al hombre que combate los inconvenientes, como si se pudiese prescindir de ellos, o sea, al que quiere aceptar una cara de las cosas sin la otra…» (16, 295). Elogia la índole alemana (la de Leibniz, Goethe, Bismarck): «Viven, sin preocuparse, entre oposiciones, plenos de una fuerza elástica que se guarda de las convicciones y de las doctrinas, por cuanto ellos usan las unas contra las otras y a la libertad, se la reservan para sí mismos» (16, 297).

La liberación de toda fijación, nacida por exclusión de las oposiciones —entendida como la fuerza de poder soportar la oposición y la contradicción— no solo conduce, en el trato con los demás, a soportar la contradicción de los otros, sino a que el hombre libre llegue, incluso, a desearla y a producirla (5, 227). El proceso de la dialéctica real exige esa libertad. «Debes querer quemarte en tu propia llama… sigues el camino del creador: a partir de tus siete diablos, quieres crearte un dios» (6, 94).

Sin embargo, es claro que, de la experiencia nietzscheana de la contrariedad, no ha surgido un método consciente, ni tampoco una autocomprensión total y duradera de su pensamiento. No establece una separación expresa entre la sofística y la dialéctica —es decir, entre el sentido de una reunión de los opuestos— y el significado que tiene una decisión entre los mismos. Tampoco desarrolla la lógica multidimensional, propia de lo que se opone y se contradice. Por así decirlo, se hace clarividente a empujones, sin aclarar lo de ese modo visto. Pero cumple, de hecho, aquello que, lógicamente, solo ve por instantes. La autocomprensión lógica de Nietzsche alcanza, según la forma, lo constitutivo de su filosofar; pero no lo aclara de modo completo.

La totalidad

La conciencia que Nietzsche tuvo de la interior conexión de todo su ser y de su pensamiento, dentro de la sucesión constructiva del

tiempo, no fue, por su sentido original, de índole lógica. «Crecemos como los árboles: no en un lugar, sino en todas partes; no en una dirección, sino hacia arriba, hacia afuera, hacia adentro y hacia abajo. Ya no tenemos libertad para hacer algo particular o para ser individuos…» (5, 328).

En primer lugar, de esa circunstancia se desprende, para Nietzsche (para su conocimiento), la exigencia lógica, de totalidad: «no podemos cometer un error particular, ni tampoco acertar con una verdad singular…» (7, 289). Pero todo lo pensado, sin embargo, es individual. Por eso, el sentido de la verdad de lo pensado no puede ser absolutamente válido. Nietzsche rechaza «el pecado original de los filósofos»: el de corromper «las proposiciones por aceptarlas como incondicionadas». De ese modo, la «voluntad» de Schopenhauer se convirtió «en desastre, pues los filósofos estuvieron asaltados por el furor de universalizarla, afirmando que todas las cosas de la naturaleza tienen voluntad» (3, 17). Es imposible «pintar el cuadro de la vida», pues los «cuadros solo nacen de una vida» (3, 22). Pero la totalidad no llega a ser objeto. Ella sigue constituyendo la tarea de Nietzsche; sin embargo, en la reflexión lógica, la integridad se desvanece en un mero «todo». «Semejante todo dice: todo 556 el mundo es pensamiento, voluntad, guerra, amor, odio. Hermanos míos, os digo: eso es falso en lo particular; verdadero, en su reunión» (12, 240).

En segundo lugar, resulta, para Nietzsche (en lo referente a la apreciación del valor) que la totalidad es inapreciable. El horizonte, surgido de la idea de totalidad, exige —en la apreciación del valor de los sucesos— «alcanzar una altura tal de la contemplación que esta permita concebir el modo según el cual todas las cosas debieran suceder como realmente suceden: el modo según el cual toda especie de imperfección esté implícita en lo más deseable posible» (16, 362). Incluso los equívocos comunes —los que aparecen en las concepciones del mundo— tendrían que ser sancionados en la consideración de alguna perfección (16, 365); los aspectos negados de la existencia dada no solo debieran ser

concebidos como necesarios, sino también como deseables (16, 383).

El pensar de Nietzsche, que ha llegado a la situación lógica fundamental —todo lo pensado es singular; toda apreciación de valores es singular; el verdadero conocimiento y los verdaderos valores solo se hallan con referencia a la totalidad— salta por encima de tales formulaciones y dentro de la totalidad, atraviesa el camino de una exigencia concreta de reconciliación de todo lo real. Para él, se desvanece el salto entre una totalidad que se debe imaginar —en la cual se superan las contradicciones— y lo finito de la Existencia, obligada a decidirse entre contradicciones. En este caso, de modo pasajero, y sin saberlo, aborda las antiguas ideas acerca de una reconciliación en el todo. Pero lo que el hombre puede considerar como totalidad en el movimiento de su pensar, puede no serlo en su decisión concreta. La conciliación, si existe, solo se da en la trascendencia, no en una totalidad pensada o en una acción acabada. Entre la totalidad del conocimiento, que incluye todas las contradicciones, y la unidad de la Existencia, que se decide al obrar, queda una contradicción definitiva en el tiempo. No me puedo decidir —sin disolverme existencialmente en la nada— por el ser de la contradicción que hay en mí, como si yo mismo fuese la totalidad.

Pero el filosofar efectivo de Nietzsche es, también en este caso, incomparablemente más fuerte que su conciencia lógica. Por cierto, puede hacer, ingenuamente, lo mismo que combate en otros filósofos, en los que sienten la atracción de una totalidad reconciliada y la realizan de modo intelectual.

Sin embargo, por encima de esos instantes, concibe, con igual decisión, la actitud de la finitud. Cuando dice: «yo soy una cosa; mis escritos, otra» (15, 49), parece sentir de una manera sustancial el salto que hay entre la Existencia y la cognoscibilidad del todo. Pero, en rigor, tiene decisiva conciencia «de que no hay totalidad alguna»; de que «no hay, en absoluto, un proceso total (pensado como

sistema)» (16, 169). Tampoco ha pretendido reunir en un sistema la totalidad de lo pensado: antes bien, lo ha rechazado en favor de lo no-cerrado y de la infinitud abierta. La exigencia de la Existencia, a pesar de todo apaciguamiento, penetra en algo conocido.

El sistema

Las filosofías existen en forma de sistemas. Nietzsche las considera como creaciones que aparecen, necesariamente, en formas complejas. Los sistemas de los presocráticos «tienen, en sí mismos, un punto irrefutable, un estado de alma personal… El modo de ver las cosas humanas ya se ha cumplido una vez entre ellos y, por tanto, era posible» (10, 5). «Los diferentes sistemas filosóficos se deben considerar como métodos de educación del espíritu: han desarrollado, del mejor modo posible, una particular fuerza espiritual, al imponer la exigencia unilateral de ver las cosas así y no de otro modo» (13, 82). Los sistemas no son arbitrarios, sino que surgen de una base que les es peculiar. «La lucha entre los sistemas es un combate entre instintos determinadísimos (formas de vitalidad, de decadencia, de clases y de razas)» (15, 448).

Pero Nietzsche no sigue el camino de esos sistemas. Se sabe muy alejado de los filósofos «que habitan en la casa del conocimiento, en una casa bien construida y considerada como sólida». Él «tiene la fuerza y la movilidad que le permiten atenerse a un sistema incompleto, con perspectivas libres y no cerradas». No necesita mundo dogmático alguno.

Considera que el origen de los sistemas se halla en (1«el prejuicio fundamental de creer en el orden, en la claridad de conjunto y en que lo sistemático se tiene que adherir al verdadero ser de las cosas; e, inversamente, que el desorden… solo aparece en un mundo falso e incompletamente conocido…»3, 57). Algunas especies de hombres se inclinan hacia ese prejuicio. Así «lo creen las inteligencias esquemáticas, para las cuales un complejo de ideas

es más verdadero cuando lo pueden bosquejar dentro de una tabla de categorías de antemano proyectada» (13, 57). O también tienen la misma inclinación las inteligencias que padecen por la incerteza: eso las hace aspirar a una creencia fija (13, 72). Nietzsche está obligado a rechazar el sistema en nombre de la veracidad. «La voluntad de sistema constituye una falta de honestidad» (8, 64). En la realización de un sistema «hay una especie de comedia, representada por los sistemáticos: al querer realizar un sistema… tienen que tratar de que aparezcan sus cualidades más débiles en el estilo de las más fuertes: quieren pasar por naturalezas completas y, a su modo, poderosas» (4, 255). De ello se deduce lo siguiente. «Hay… una especie de fraude, que se presenta cada vez que un pensador ofrece una totalidad de conocimientos o un sistema…» (13, 72). Además dice: «No soy lo suficientemente limitado como para llegar a un sistema, ni siquiera al mío» (14, 354).

El hecho de que Nietzsche, no obstante eso, aspirase a llegar a un sistema, debe tener otro significado, el cual, por una parte, puede ser lógico-técnico. «Basta con que, por encima de una totalidad de supuestos, concordemos sobre el método…» (13, 72). Nietzsche no ha seguido tal sentido.

Por otra parte, a diferencia de los sistemáticos deshonestos, el sistema sería propio de un ser que piensa en el todo, aunque lo esquematice con disgusto y sea amigo de lo incierto (13, 72). Ese ser es Nietzsche: él, cuyo sentido por el todo es tan decisivo, no podía dejar de referirse a alguna forma de sistema. Debemos ver qué aspecto tenía.

En primer lugar, en el pensamiento de Nietzsche domina la forma aforística.

El modo de trabajar de Nietzsche[142] es aforístico. En lo esencial, esa modalidad parece haber sido permanente a lo largo de su vida. Las ocurrencias le llegan al pasar. En los últimos diez años, durante la mañana y la tarde, paseaba muchas horas al aire libre: anotaba someras observaciones en un cuadernillo y, al regresar, las ponía

por escrito en cuadernos, empleando cuidadoso estilo. Así nacieron una multitud extraordinaria de fragmentos, escritos según un modo de pensar que, desde su nacimiento, pedían cierta configuración. De ese material proceden, tanto los tratados metódicos, como los libros de aforismos y los planes de su gran obra sistemática de los últimos años. Quedan tantos fragmentos como los publicados y, en esa forma, fueron editados en la obra póstuma. Puesto que todas las publicaciones están constituidas por aforismos o ensayos —que, medidos con la idea del todo, también solo son aforismos— de hecho, la forma literaria total en que se expresó el pensamiento de Nietzsche sigue siendo aforística.

Nietzsche ha elegido la forma aforística a sabiendas. Es cierto que, obligado por su enfermedad, debió contentarse, durante largos años, con limar esos aforismos a los fines de su publicación. Se lamentaba porque, para el lector, «a menudo estaba próxima la base de los equívocos: la brevedad, el estilo telegráfico detestable —a que la cabeza y la vista me obligan— son causa de esa errónea comprensión» (a Gast, 5-11-71). Pero, de ese hecho, surgió una tarea. Puesto que los hombres modernos solo abren el alma durante los viajes, cuando se liberan de las exigencias de sus trabajos profesionales, quienes se preocupen por cambiar los puntos de vista generales, se deberán dirigir a los viajeros. Desde ese punto de vista, resulta «una forma determinada de comunicación: los sistemas de pensamientos extensamente urdidos repugnan la esencia del viaje… Tienen que ser libros que no se lean por entero, pero que, en cambio, se abran con frecuencia» (11, 5). Jamás repitió ese punto de vista; pero, más tarde, se encuentran otras justificaciones. «Algo dicho con brevedad puede ser el fruto y la cosecha de muchas cosas largamente pensadas» (3, 71). No obstante la apariencia, lo breve puede ser miembro de una totalidad. «¿Acaso pensáis que una obra tiene que ser fragmentaria, porque se os da en fragmentos (porque así tienen que darse)?» (3, 71). Para la comunicación de algo esencial, la forma aforística es, incluso, necesaria: «¿acaso alguna cuestión queda sin ser

entendida por habérsela atrapado al vuelo?… Al menos, hay verdades… que solo se poseen repentinamente…» (5, 341). Por eso, «los libros más profundos e inagotables siempre tendrán algo del carácter aforístico y repentino de los *Pensées* de Pascal» (14, 450). Hasta el final de su vida, Nietzsche se consagró a esa forma literaria. «El aforismo, la sentencia —estilo en el cual soy el primero de los maestros alemanes— son las formas de la “eternidad”. Ambiciono decir en diez frases lo que cualquier otro diría en un libro o lo que cualquier otro no diría en libro alguno» (8, 165).

No obstante, mientras escribía esas palabras, ya hacía mucho tiempo que su voluntad tendía a la forma de una obra total amplia y extensa, sin carácter aforístico. Sin embargo, sus numerosos planes no son, en modo alguno, bosquejos de un sistema, sino de alguna exposición. No alcanza, durante todo ese tiempo, ningún desarrollo presentado mediante la construcción metódica de una elaboración sistemática, cuyos pasos, por lo demás, ya existían en sus proyectos. Antes bien, esos mismos planes tienen un carácter complejo y aforístico. Además, Nietzsche estimaba que el sistema constructivo de un todo era un contrasentido. Puede proyectar, para él mismo, posibles exposiciones sistemáticas; pero ellas tendrán que seguir siendo un instrumento, incapaz de alcanzar la totalidad de su pensamiento.

A diferencia de un sistema, entendido como obra de exposición, así como también de una concepción del mundo, lograda a la manera de las metafísicas anteriores (a no ser por la enfermedad, y en el caso de disponer de tiempo, Nietzsche hubiese podido crear ambas cosas; pero, en ese caso, lo hubiera hecho como una función de su pensamiento total, y no como la forma de ese pensar mismo), la totalidad del conjunto es «más que lo que nunca fuera llamado filosofía» (a Overbeck, 20-8-84). La totalidad es, para Nietzsche, el trazo de unión: sus motivos están en la gran política, en la construcción sistemática del ser y en la captación mística del mismo. Los unos sin los otros perderían significación. Por eso, el pensamiento de Nietzsche es como un *analogon* de los sistemas

anteriores. La totalidad orgánica de su pensamiento, como tal inconsciente, no constituye el tema o el objeto de su pensar y, sin embargo, este surge de una conexión total. Si se tratara de buscar el sistema (como ocurrió en muchas apreciaciones de nuestra exposición de los pensamientos fundamentales) se tropezará con una tarea infinita. En el mejor de los casos, lo obtenido podría ser una novedad que, quizá, fuera más que la totalidad consciente; pero también, sería menos, porque debería olvidar, pasar por alto y distinguir elementos dentro del todo. Lo que Nietzsche mismo obtiene a partir de su vida intelectual y lo que comunica en escritos cerrados —cuando expone los «vestíbulos» de su filosofía, los choques polémicos y las características aforísticas fundamentales— jamás ha sido el todo.

Tal totalidad reside en el camino que él sigue para apoderarse de la verdad. En la reflexión, en la contemplación, en la experiencia, en la elevación mística, en todas partes, Nietzsche avanza de posibilidad en posibilidad. Como Kierkegaard, leía el «escrito originario de las relaciones humanas de la Existencia». En él aparecían todas las formas de la verdad, tanto en cuanto ella es existencia!, como en configuraciones inauténticas y desviadas. Esa marcha es la de un movimiento que ocupa decenas de años. La verdad de Nietzsche no está en ningún lugar fijo: ni al fin, ni tampoco al comienzo. Tampoco se halla en lo alto, sino en el movimiento total, en el que cada forma de la verdad tiene en su sitio correspondiente, un sentido irreemplazable.

Semejante energía del todo, que se reúne y aparece a través de un movimiento, no se expresa, como en Hegel, en obra sistemática alguna. La fuerza visionaria de lo singular, la construcción de conexiones particulares, los intentos intelectuales por llegar a posibilidades totales, todo se funde del mismo modo y dentro del movimiento entero.

Por eso, ninguna construcción de conjunto puede alcanzar el sistema de Nietzsche, que sigue siendo el de estados germinales,

constantemente nuevos. Pero sus concepciones más profundas, las que todo lo abarcan, no están siempre presentes. Lo dicho por Nietzsche no se puede leer en un solo plano: hay grados de proximidad y de lejanía con respecto a la sustancia de su movimiento. La falta de un método conscientemente seguido permite que aparezcan, sucesivamente, la luz que delimita, la injusticia e, incluso, la vulgaridad. Es decir, posibilita un modo de hablar que, por ser absolutista y excluyente, es dogmático. Lo que en los desenmascaramientos psicológicos hay de sorprendente, se convierte en golpes mortales. Pero la seguridad del instinto de Nietzsche, y su conciencia metódica, bastan para mostrar los defectos, que aparecen en su autocomprensión. Esa autocorrección corresponde a la modalidad de los límites entre las proposiciones que se superan y se interpretan unas a las otras. No se puede negar que, así como Nietzsche solo en momentos oportunos tenía ante los ojos el todo de la obra —diseñado como totalidad plástica de una tarea—, del mismo modo, la sustancia de su filosofar no se halla presente en la plenitud de sus escritos. La fuerza parte del contenido de la obra, y reside en el hecho de que lo individual se aísla y emerge de modo llamativo. La circunstancia de que ese contenido no subsista de modo permanente, constituye la fuerza de la dialéctica inmanente y sistemáticamente eficaz de Nietzsche, a la cual, en los instantes más conscientes de su vida, expuso con claridad.

LA POSIBILIDAD DE LA COMUNICACIÓN

En la vida de Nietzsche, la soledad constituyó el carácter fundamental de que tuviera conciencia. Tratándose de la dilucidación de la verdad, en un acto de irrupción trascendente, la imposibilidad de comunicación y el silencio constituían un límite esencial. En la autocomprensión de su filosofar Nietzsche no ha reflexionado sobre ninguna cuestión de un modo tan complejo como

en lo que se refiere a lo comunicable y a su modalidad. Se pregunta cuál es el fundamento de la incomunicabilidad y qué resulta de ella.

Necesidad de la comunicación

Al hecho de que el ser-verdadero y el ser-comunicable se correspondan, Nietzsche lo ha expresado en esta simple proposición: «Uno solo nunca tiene razón; pero, con dos, comienza la verdad» (5, 203). Nietzsche ha experimentado tal cosa cuando no encontraba eco, y también cuando ningún hombre parecía entenderlo. Peter Gast fue, para él, el sustituto de la comprensión que le faltaba. Cuando Nietzsche creía que «entre ellos existían muchas buenas cosas de común», escribía desde el fondo de una profunda felicidad. «Apenas podría usted saber cuan reconfortante me es el pensamiento de esa comunidad, pues uno solo, con sus ideas, únicamente pasa por loco y, con frecuencia, se basta a sí mismo. Pero, con dos, comienza la “sabiduría”, la confianza, la valentía y la salud espiritual» (a Gast 10-4-81).

Pero tal satisfacción sigue siendo pasajera. Antes bien, para Nietzsche, se acrecienta el carácter problemático de toda participación, lo cual se convierte en el aguijón de su auto-comprensión. «Nuestra duda acerca de la comunicabilidad del corazón, llega a lo hondo…» (16, 330). En efecto, se trata de los demás. «No tenemos en las manos la posibilidad de comunicarnos… hay que encontrar a alguien con quien poder comunicarse» (a su hermana, 20-5-85). Y se trata de él mismo, pues dice: «Soy el más oculto de todos los que se ocultan» (12, 257). El hecho de que, continuamente, se repitan esas proposiciones no significa, para Nietzsche, una renuncia, sino el apasionado impulso por lograr una comunicación inalterable de lo verdadero. Aun ante la incomunicabilidad de sus pensamientos más profundos, Zarathustra les podía decir a los animales, que hablaban en vano, afirmando una apariencia de comunicabilidad: «Para mí, el hecho de que vosotros charléis, constituye un reposo… ¡Cuán digno de amor es

que existan palabras y sonidos! ¿Acaso, las palabras y los sonidos no son como un arco iris y como un brillante puente entre quienes están eternamente separados?… Entre los más semejantes, el brillo más bello es engañoso. En efecto, el abismo más pequeño es el más difícil de sortear… ¡Qué bella locura es la del habla!…» (6, 316 *sq.*).

El fundamento de la incomunicabilidad

Nietzsche tiene conciencia del fundamento por el que lo esencial, la verdad misma, es incomunicable. Solo es comunicable lo que se puede decir, y solo se puede decir lo que se puede pensar. Pero todo lo pensado es una interpretación. Por eso, Nietzsche sabe «que para la comunicación debe haber algo fijo, simplificado, capaz de ser precisado» (16, 68). Lo dicho como tal ya no es lo verdadero. Lo comunicado solo conserva el carácter de verdad en la superación de lo actualmente determinado. Pero Nietzsche mismo desarrolla, en su filosofía, símbolos y dogmas muy determinados. En cuanto ellos no significan ceguera y estrechez de su mirada, sino que son algo más que lo drástico de alguna formulación instantánea, algo más que lo exclusivo de cualquier afirmación; en cuanto son más que una doctrina establecida con pocos trazos lineales —con relación a los cuales todo lo demás se desprecia y son como golpes de luz chillona, retenidos a la fuerza, que únicamente descubren algo para encubrir otra cosa de manera más decisiva— deben, como todo lo dicho por Nietzsche, ser indeterminados y estar en el camino del movimiento, en tanto verdades que han vuelto a ser superadas, es decir, como verdades no definitivas. Por eso, Nietzsche lleva al lector a no prescindir de las problematizaciones —por cierto raras, tratándose de teorías que gradualmente se fueron solidificando en sus últimos diez años—, a que somete al superhombre, el eterno retorno y la voluntad de poder. Su propia teoría significaba, para Nietzsche, el ensayo de una nueva interpretación. Pero, puesto que el camino de esa aclaración y de

esa superación no se limita por ninguna nueva interpretación, «el mundo se vuelve infinito, pues no podemos prescindir de la posibilidad de infinitas interpretaciones. Una vez más nos sacude el gran escalofrío…» (5, 332). La infinitud peculiar de Nietzsche hace que la comunicabilidad de la verdad —sea para consigo mismo o para con los demás— se torne imposible, en la medida en que, dentro de lo esencial, pretenda ser unívoca.

Puesto que Nietzsche siente la presencia de la verdad en el origen de su pensar, el cumplimiento de la infinitud tiene que ingresar, en relación con lo pensado, a la forma de una constante insatisfacción, medida por el origen del cual procede. «¡Ay de mí! ¿Qué será de vosotros, pensamientos míos, una vez que estéis escritos y pintados?… temo que algunos de vosotros estén prontos a convertirse en verdades… Vosotros, perpetuadores de las cosas que se pueden escribir ¿cómo podríais ser pintados? ¡Ay de mí! Siempre y solamente pintaríamos lo que se quiere marchitar…» (7, 274).

Quien no se apropie de la situación de la incomunicabilidad propiamente dicha, obtendrá, como resultado, el hecho de que la inmutabilidad de una convicción —a la que prestará su adhesión como si fuese una afirmación— falseará la comunicación desde la raíz: creerá comunicarse cuando, de hecho, hay una efectiva falta de comunicación, sin participación alguna. Semejante hombre habrá perdido la capacidad de formarse: será «duro, obcecado, incapaz de recibir enseñanza. Le faltará dulzura, siendo un eterno e inescrupuloso desconfiado. Aprovechará todos los medios para imponer la propia opinión, porque no podrá concebir que otro tenga opiniones» (2, 407). Tal hombre es incapaz de toda comunicabilidad: está privado del poder de comunicación propiamente dicha, porque se comporta como si la verdad unívoca hubiese sido hallada y fuera comunicable.

Pero la aparente imposibilidad de comunicar el origen, no anula la comunicación que deriva del mismo. Los esfuerzos y la

autocomprensión de Nietzsche tienden, juntos, a la verdadera comunicabilidad, que ya no puede tener el carácter definitivo e inalterable de una verdad aplicada a cierto contenido universal.

La comunicación indirecta

En apariencia, se emplearía una técnica exterior, cuando el que comunica algo no dice, simplemente, lo que la verdad es para él, sino que espera al otro para que este la encuentre mediante un ambiguo acto de atención. Si, en cambio, lo dicho —cuando pretende tener validez absoluta y subsistente— se mostrara de modo directo como siendo falso, quedaría la cuestión de saber si, en el caso en que se dijese algo indirectamente, la comunicación así lograda no diría la verdad acerca de lo verdadero. Nietzsche advierte semejante rodeo cuando recuerda la común *exhortatio indirecta*, en *Aurora*. «La exhortación directa y el incentivo tienen algo de sabiduría precoz» (a Gast 8-81). La verdad directamente afirmada es profecía, y Nietzsche la rechaza. Pregunta: «¿Acaso hablo como alguien que ha tenido una revelación? Si así fuese, despreciadme y no me escuchéis» (12, 218). Ya el carácter extremado de la expresión le es sospechoso, tal como lo dice al referirse a sus escritos anteriores. «Los asuntos extremos delatan… la violencia por la cual tratamos de aferramos a la ilusión» (11, 383). Se espanta por la «nota común» de esos escritos, afirmativos y autoritarios. «Hablan la lengua del fanatismo. Casi en todas partes en que se refieren a quienes piensan de otro modo, se advierte esa manera sangrienta de herir… signos detestables, que me hubiesen impedido leer esos artículos hasta el fin, si hubiera conocido algo menos al autor» (11,407).

Cuando, en su reflexión crítica, Nietzsche llega al problema de la forma indirecta de comunicación, considera, en su obra *Humano, demasiado humano*, que no se debe hablar en primera persona, sino que la expresión ha de ser indirecta. Habría que pintar el «espíritu libre» como un cuadro, tratando de tener la audacia

suficiente como para «dejar hablar al espíritu mismo, en el momento de tenderle un libro» (11, 7 *sq.*). Nietzsche pensó en emplear algún seudónimo; pero no alcanzó a realizar tal idea. Solo raramente la encontramos en forma expresa: aparece en las obras póstumas y en la correspondencia. Cuando, después de *Zarathustra*, concluyó *Más allá del bien y del mal*, «la dificultad estaba en encontrar un lugar desde donde pudiese hablar… entonces me auxilió, oportunamente, el tipo de "espíritu libre", que ya había preparado antes» (a Gast 20-7-86). Tampoco Zarathustra es Nietzsche. «No creo que mi hijo Zarathustra exprese mis opiniones. Es uno de mis pasos preparatorios, o sea, un entreacto» (a su hermana, 4-85). En lugar de las figuras que Nietzsche hace hablar, quiere, al fin, tomar la palabra él mismo. «Decisión: quiero hablar yo, y no Zarathustra» (1885; *Biographie* II, 546). De esa situación se desprendió para Nietzsche, el mismo problema que Kierkegaard desarrollara a sabiendas con sus seudónimos y sus aclaraciones relativas a la «comunicación indirecta». Pero Nietzsche solo llegó a esa situación ocasionalmente. De hecho, la mayor parte de las veces, se identifica con el espíritu libre y con Zarathustra, aunque se esfuerce por superarlos.

Necesidad y verdad de la máscara

Si lo verdadero no es directo, la máscara tendrá que ser una cualidad de la existencia dada. No la que solo quiere engañar, sino la máscara protectora, la que puede ser atravesada, únicamente, por la mirada auténtica, es decir, por la visión que alcanza la verdad. El carácter indirecto deja de constituir una técnica de la comunicación, pues es la verdad del ser de la existencia y del decir mismo. En la máscara están, por igual, la mentira vulgar y la auténtica verdad. En la obra, entendida como máscara, reside cierto carácter de confusión, debido a que en ella hay ambigüedad y presencia inmediata —esta última ofrecida en primer plano.

La actitud esencial de Nietzsche enseña «a callar a tiempo. También hay que aprender a hablar, para callar de modo oportuno. Un hombre, cuya vida transcurre en planos profundos, necesita primeros planos, para los demás o para él mismo, pues ellos son imprescindibles para rehacerse a uno mismo y para posibilitar que los demás vivan con nosotros» (14, 348). Desde entonces, «sabe que todo lo profundo ama la máscara… Hay procesos de índole tan delicada que, obrar bien significa recubrirlos y hacerlos incognoscibles para la grosería… Todo espíritu profundo necesita llevar una máscara. Más aún: en todo espíritu profundo crece, de continuo, una máscara, gracias a la interpretación incesantemente falsa, a saber, trivial, de cada palabra, paso o signo vital que tal espíritu emprenda» (7, 60). Es la máscara de la serenidad. «Hay algo en nosotros que se quiebra fácilmente… parece que fuésemos serenos y, sin embargo, estamos inmensamente desolados… El melancólico del gusto que hay en nosotros nos produce risa… En efecto, no somos lo suficientemente felices como para permitirnos esa tierna tristeza… Tenemos un saber que nos produce miedo y con el cual no quisiéramos quedar solos… ¡Permanece valientemente a nuestro lado, irónica liviandad!… Queremos rezarle a la máscara, como si fuese nuestra divinidad última y salvadora» (13, 385).

Aunque quiera la máscara, Nietzsche se opone, sin embargo, a la actitud teatral, en la que lo auténtico desaparece. «En el actor conocemos al hombre dionisíaco… pero solo en tanto está representando» (9, 87). «Aun en la boca del actor que, íntimamente, es más convincente, una idea profunda, un símbolo y, en el fondo, toda palabra, suena, para nosotros, como algo debilitado y profanado… Lo que, de otro modo, nos conmovería como siendo la más honda revelación del mundo, nos aparece, ahora, como una repugnante mascarada» (9, 247).

La representación teatral, entendida como juego del loco (del arlequín, del bufón) se puede convertir en una modalidad de la máscara; pero dentro de la ambigüedad de la locura y del juego de

la locura, cosas que, para la mirada del que representa, son indisolubles. «A veces tenemos que descansar de nosotros mismos, al reír o al llorar de nosotros mismos. Debemos descubrir al héroe y también al loco que encubre nuestra pasión por el conocimiento… Para eso, nada hace tanto bien como la capucha del pícaro. Para no perder el derecho a la libertad sobre todas las cosas, utilizamos cualquier género de arte petulante, danzante y burlón… ¿Cómo podríamos lograrlo, sin el arte del loco?» (5, 142-143). Nietzsche no sostiene que solo para el artista —en quien el «arlequín y Dios son vecinos»— son inseparables el ser y la apariencia, el ser auténtico y el ser del loco, sino que también la misma inseparabilidad existe entre los hombres cuya mirada alcanza la profundidad del ser (16, 244). «Estimo el valor de los hombres por el modo según el cual saben comprender que es necesario no separar a Dios del sátiro» (15, 35).

En ninguna parte Nietzsche parece más contradictorio que en la cuestión referida a la locura como máscara. El bufón, el polichinela, el arlequín y el cínico, siempre reaparecen en él con significativa ambigüedad, tanto al oponerse a ellos o al identificarse con los mismos.

El bufón aparece como el inquietante doble de Zarathustra. Le es muy próximo; pero, por contraste, se manifiesta, justamente, como el que falta a la verdad (*Prólogo*). Donde Zarathustra quiere «superar» al hombre, el bufón piensa, con descaro y comodidad, que el hombre ha de ser «pasado por alto» (6, 291). Zarathustra, sin eficacia sobre la masa misma, ve ocupar su puesto por el «solemne bufón» (6, 74) y, al rechazar a los hombres superiores, Zarathustra exclama: «¡oh, vosotros, locos maliciosos, bufones!» (6, 458).

Refiriéndose a Sócrates, siempre combatido por Nietzsche, dice: «en todas partes, donde todavía la autoridad pertenece a las buenas costumbres, donde no se razona con fundamentos, sino que se ordena, el dialéctico es una especie de payaso: se ríen de él, y nadie lo toma en serio. Sócrates fue el payaso que se hizo tomar en

serio» (8, 71). Pero Nietzsche parece sentirse muy próximo a ese Sócrates, cuando escribe: «Creo sentir que Sócrates era profundo (su ironía consistía, ante todo, en la necesidad de presentarse como superficial para poder tener trato con los hombres)» (13, 327). Pero, luego, oímos el rechazo decisivo: «En Sócrates, todo es exagerado, excéntrico, caricaturesco: un bufón con los instintos de Voltaire en el cuerpo» (15, 461).

Nietzsche reconoce el cinismo, pero en un sentido manifiestamente alejado de su ser. «El cinismo es la única forma en que las almas vulgares rozan la probidad» (7, 45). Cuando se aproxima al cinismo, este lo afecta en otro plano. «Hay espíritus libres y descarados que quisieran ocultar que son corazones destruidos, orgullosos e incurables (el cinismo de Hamlet, el caso Galliani). Y, a veces, la misma locura es la máscara que cubre un saber funesto y demasiado seguro» (7, 2.59).

En *Julio César*, Shakespeare «presenta un poeta por dos veces, y, por dos veces, lo cubre con el último de los desprecios. El mismo Bruto pierde la paciencia cuando el poeta se presenta… como un ser que parece estar henchido de posibilidades para lo grandioso y para la autoridad moral y que, sin embargo, en la filosofía de la acción y de la vida, raramente llega a la equidad más vulgar. «Si él conoce el tiempo, yo conozco sus veleidades —¡quitadme de en medio ese payaso lleno de cascabeles!», exclama Bruto. Que esas palabras se vuelvan a traducir en el alma del poeta que las inventó» (5, 129). «No conozco ninguna lectura más desgarradora que la de Shakespeare. ¡Cómo habrá tenido que sufrir ese hombre para necesitar, de semejante modo, ser un payaso! ¿Acaso se comprende a Hamlet? No lo enloquece la duda, sino la certeza… Pero para sentir así, se tiene que ser profundo: abismo y filósofo… Tememos la verdad…» (15, 36).

Si reunimos lo anteriormente dicho, las interpretaciones últimas que Nietzsche ha hecho de sí mismo recibirán la importancia que tienen. Refiriéndose a sus libros, dice: «alcanzan, en este o en aquel pasaje

lo más alto que se puede lograr en la Tierra: el cinismo…» (15, 54). Con relación a sí mismo, sostiene: «no quiero, en modo alguno, ser santo; prefiero el payaso… Quizá lo sea… y, no obstante, la verdad habla desde mí» (15,116). Y a Avenarius (Kunstwart) le escribe estas palabras: «a la demostración de la fuerza le pertenece el grado en que yo sea, o pueda ser, payaso, sátiro o, si usted lo prefiere, «folletinista» —tal como lo he sido en el *Caso Wagner*, Que el espíritu más profundo tenga que ser también el más frívolo: este lema casi constituye la fórmula de mi filosofía». Overbeck nos informa acerca del Nietzsche enloquecido, del que encontró en Turín (Bernoulli, II, 234): «sobre todo, preponderaba en él el deseo de manifestar la profesión que se atribuía a sí mismo: la de ser el payaso de nuevas eternidades».

Tal situación no puede tener sentido unívoco. La máscara en sí misma, el payaso, es, en algunos casos, algo apropiado para Nietzsche; en otros, se la debe rechazar, como lo opuesto a su ser. A veces ponemos en escena, ante nosotros mismos y ante los demás, alguna nulidad que no oculta nada por detrás: es el espectáculo teatral de lo inauténtico y, como tal, la máscara es esencialmente extraña a Nietzsche. Se espanta ante ella y la siente hostil, ya que se ha dejado engañar tan profundamente por ella. Pero, en otras oportunidades, constituye el escudo que protege de la desesperación: eso ocurre cuando el hombre quisiera no saber lo que sabe. «Incierto entre cien recuerdos… estrangulado por la propia cuerda» (8, 422). Finalmente, la máscara es la posibilidad de la existencia que parece expresar lo más profundo y que, sin embargo, carece de profundidad. Al mirar el ser del no ser, concibe el ser con veracidad invertida y de modo paradójico, haciéndolo experimentar en la apariencia. «El respeto por la máscara» en todos los casos pertenece, según Nietzsche, a la «humanidad delicada» (7, 259).

La necesidad de enmascararse arroja sombras sobre el sentido de su obra. Esta no puede expresar la verdad por pensamiento alguno. La impropiedad de todo lo determinado tiene por consecuencia la

ambigüedad de lo peculiar, la incomunicabilidad, la soledad que aparece en la máscara. La obra del pensador que acepta en su ser esa experiencia límite, está marcada por un estigma. «En los escritos de un solitario, siempre se oirá algo así como el eco del desierto…; en sus palabras más fuertes… resuena una nueva y peligrosa especie del callar… Quien… haya quedado solo con su alma…, quien haya quedado en su caverna —que puede ser laberinto o mina de oro— puede convertirse en oso o en buscador de tesoros. Sus mismos conceptos tomarán, finalmente, cierta tonalidad crepuscular: un olor a profundidad o a moho, y se volverán incomunicables… El solitario no cree que un filósofo exprese jamás sus propias y últimas opiniones en libros… incluso, dudará que un filósofo pueda tener, en general, opiniones últimas y propias. Quizá, por detrás de cada caverna, haya otra más honda todavía… por detrás de todo fundamento, algo infundado o abismal… Toda filosofía es filosofía de primer plano… Toda filosofía oculta una filosofía» (7, 268).

La realidad abismal de la vida se manifiesta en la obra, tal como Nietzsche entiende a la suya, es decir, con la apariencia más ambigua posible. Si Nietzsche estimaba «que la forma suprema de la espiritualidad», en la Europa moderna, era «la de una bufonada genial» (14, 28), parece que esta solo significara la disolución de la sustancia espiritual, la pérdida del sentido «por el color uniforme del estilo», el «traje abigarrado del payaso», la virtuosidad en el empleo de «todas las clases de estilo posibles» (10, 264). Justamente, Nietzsche parece referir esas palabras a su propio estilo. «En atención a la multiplicidad de los estados íntimos, en mí extraordinarios, existen en mí muchas posibilidades de estilo; hay en mí el arte estilístico más complejo de que haya dispuesto hombre alguno. Cualquier estilo que comunique, en realidad, un estado íntimo, es bueno… Un estilo bueno en sí mismo: pura torpeza, mero idealismo…» (15, 56). Se puede establecer una diferencia entre los virtuosos en todas las clases de estilo y los pensadores creadores en todos los estilos posibles; se puede diferenciar la inauténtica

puesta de una máscara de la riqueza originaria del enmascarado. Pero Nietzsche, a veces, parece atenerse, del modo más decisivo, a esa diferenciación; otras, en cambio, parece no expresarla.

Símbolo y canto

La comunicación no se limita a lo pensado y a lo interpretado. El símbolo y el canto, comunicación que Nietzsche extrae de su propia oscuridad, llegan a ser, para la comprensión que de sí mismo alcanza en su obra, el medio más propio y último de comunicarse. Los poemas de Nietzsche pertenecen a su filosofar, no como revestimiento de alguna idea que también se podría expresar de otro modo, sino como cumplimiento definitivo de su movimiento filosofante. El símbolo y el canto, sin embargo, no nacen de pensamientos que ya hubieran alcanzado su término, sino, inmediatamente, del origen de un pleno callar.

El espanto del callar, siente la auténtica conmoción producida por el ser. «¡Ahora calla todo! El mar está… allí: no puede hablar. El cielo… no puede hablar. Los pequeños acantilados y los arrecifes… no pueden hablar. Ese formidable mutismo que, repentinamente, nos sobrecoge, es bello y cruel… Te compadezco, Naturaleza, porque estás obligada a callar… ¡Ay de mí!… mi corazón se espanta… tampoco puede hablar… El lenguaje e incluso el pensar me son odiosos. ¿Acaso por detrás de cada palabra no oigo la risa del error, de la imaginación, del espíritu ilusorio?… ¡Oh, mar! ¡Oh, tarde! Sois maestros maliciosos. Le enseñáis al hombre el modo de dejar de ser hombre… ¿Acaso debiera llegar a ser lo que vosotros sois ahora… monstruos que descansan en sí mismos? ¿Que se elevan sobre sí mismos?», (4, 291 *sq.*).

La manifestación del ser —liberación del silencio— acontece, según Nietzsche, en el símbolo, cuando «la elevación de la vida acrecienta el poder de comunicación humana» (16, 238). Zarathustra tuvo esa experiencia al volver a su caverna. «Aquí todas las cosas se

aproximan a tu discurso, acariciándote y lisonjeándote, pues quieren cabalgar sobre tu espalda. Montado sobre el símbolo, cabalgas hacia la verdad. Ahora salta para mí la palabra de todo ser y se abre el cofre que la encierra: todo ser quiere convertirse en palabra; todo devenir quiere aprender a hablar de mí» (6, 270-271). Sin embargo, dice, a modo de rechazo, que la «verdad es un ejército móvil de metáforas», que las verdades son «ilusiones… metáforas gastadas» (10, 196). Además afirma: «Quien piense con agudeza no necesitará emplear las imágenes del poeta» (10, 104). Y también dice que «con imágenes y con símbolos se convence, pero no se prueba; por eso, en la ciencia, se tiene tal espanto por las imágenes y por los símbolos» (3, 273). Pero cuando en los símbolos se habla del ser mismo, hay en ellos más que ciencia: «quien quiera conocerlos será un loco» (6, 111). En este caso, tiene vigencia lo que Nietzsche dice de sí mismo. «Lo más extraño está en la falta de espontaneidad de la imagen y del símbolo: no hay concepto capaz de decir lo que son. Todo se ofrece como la expresión más próxima, más correcta y más simple…» (15, 91). Semejante altura creadora es irreemplazable. «En las horas en que vuestro espíritu quiera hablar con símbolos, prestadme atención» (6, 111). Por cierto, Zarathustra también pudo decir: «Me avergüenzo por estar todavía obligado a ser poeta (es decir, a hablar con símbolos)» (6,288 *sq.*). Pero, en ese caso, pensaba en la oposición existente entre la visión actual y la realidad futura.

El canto es aún más que el símbolo. Donde todo ha cesado, queda el canto. «Tener que volver a cantar: me había inventado ese consuelo y esa curación» (6, 320). Al fin de la *Gaya ciencia* (5, 344), Nietzsche escribe: «me asaltan los espíritus de mi libro». «No resistimos más… ¿Quién nos canta una canción, una canción matutina?». En el nuevo prólogo, escrito más tarde, a *El origen de la tragedia* confiesa: «“Esta nueva alma” debiera cantar, y no hablar» (1, 5). Nietzsche reconoció tal situación: «cuando leo a los pensadores y cuando canto sus melodías, sé que, por detrás de las

frías palabras, se mueve un alma ávida: cuando ella se emociona, la oigo cantar, porque mi propia alma canta» (11, 386).

Polémica

Nietzsche se sirve de la polémica para alcanzar al otro con mayor certeza; por eso, lo ataca. Al sentirse acometido, el hombre está obligado a escuchar y solo por el ataque alcanza conciencia de la propia verdad. La autocomprensión de Nietzsche interpreta el sentido de su polémica. En esencia, no se trata de un combate real, librado con el fin de aniquilar lo fútil (la nulidad de los engaños, de las inversiones, de los vacíos y de lo forzado) —aunque tal combate también haya desempeñado cierto papel—, sino que es lucha por alcanzar lo mejor. «Solo ataco las cosas que son victoriosas… en las cuales no encontraría aliado alguno y, por tanto, estoy solo… jamás ataco a personas: solo me sirvo de ellas como de un poderoso vidrio de aumento, que hace visible alguna condición general de penuria» (15, 21). Nietzsche quiere respetar aquello a lo cual se opone. La grandiosidad de R. Wagner está caracterizada, para él, por la circunstancia de haberlo combatido a lo largo de su vida. Solo ataca lo que tiene jerarquía: exige un contrario que esté a su propio nivel. Por eso, no combate lo vulgar. Algo puede ser extraordinario y, sin embargo, no ser verdadero, en cuyo caso Nietzsche no lo aleja, pues manifestaría la grandiosidad de una realidad que pertenece a la existencia dada. Lo verdadero, según él, debe nacer en forma comunicable, pero en lucha. Sin ella, no llegaría a conciencia ni alcanzaría realidad. La comunicación combativa es, ella misma, una forma de la verdad. Esta, de acuerdo con su naturaleza, no se puede establecer simplemente, ni tampoco ser dicha o fijada.

Si lo combatido por Nietzsche, de modo esencial, no se debe aniquilar, sino afirmar al mismo tiempo, el campo de batalla será, en el fondo, Nietzsche mismo. Los adversarios están en sus propias formas: la verdad comunicable no es algo que subsista en calma,

más allá del contrincante, sino el impulso que anima todas las formas de la comunicación, una de las cuales es la lucha.

¿QUÉ FUE NIETZSCHE PARA SI MISMO?

Nietzsche no pudo tener una conciencia distinta y total de sí mismo. Si reunimos sus manifestaciones, ellas mostrarán tanto lo decisivo del saber de sí mismo como la constante problematización de tal conocimiento.

La autocerteza se expresa en la conciencia de su tarea. Esta no consiste en una cuestión aceptada por la reflexión, sino en el ser mismo de Nietzsche que, en un instante histórico reemplaza al de todos, aunque no se haya convertido en profeta o en fundador de religiones.

A lo largo de mucho tiempo, Nietzsche tuvo conciencia de una tarea todavía indeterminada; pero, desde 1880, ese saber se acrecentó, poniéndose al servicio implacable y exclusivo de la tarea así reconocida. Ya en 1872, le escribía a Rohde: «Una seriedad formidable se apodera de mí cuando oigo todo cuanto se dice de mí (acerca de *El origen de la tragedia*) porque, en esas voces, adivino el futuro que me propongo. Esa vida será todavía más difícil» (22-1-72). El camino se precisa cuando, en 1877, reconoce que su actividad de profesor debe concluir. «Sé y siento que, para mí, hay un destino más alto que el que se expresa en mi puesto, tan respetable, de Basilea» (a la señora M. Baumgartner, 30-8-77). Más tarde entendió qué le pasaba en ese entonces. «No me comprendía; pero el impulso era como una orden. Parece que nuestro destino, alguna vez tan lejano, dispusiese de nosotros» (14, 387). «La elección de los hombres y de las cosas, a menudo de las más respetables, nos espantan: es como si brotase de nosotros un azar, algo arbitrario, a veces semejante a un volcán; pero se trata de la razón superior de nuestra tarea futura» (13, 33).

Desde 1880 le está presente, de modo incesante, algo a cuyo servicio estuvo obligado a poner su existencia: «es algo oculto e imperioso, para lo cual, desde hace mucho tiempo, carecemos de nombre, hasta que, finalmente, aparece como nuestra tarea» (3, 8). Desde entonces, Nietzsche conoce el temor de no «estar preparado para tarea tan formidable». «Que alcance a resolver mi gran tarea, es algo que no depende de mis» estados, sino de la 'esencia de las cosas'" (a su hermana, 29-11-81). «¡Esta marcha es tan peligrosa! No puedo invocarme a mí mismo: soy como un sonámbulo» (11, 385).

Pero la esencia de esa tarea se identifica, para Nietzsche, con la ocupación que el hombre cumple en este instante de la historia universal. Mientras que, en su juventud escribía: «Mi tarea consiste en concebir la conexión íntima y la necesidad de toda verdadera cultura, en encontrar los medios para proteger y curar la cultura, así como la relación de la misma con el genio del pueblo…» (10, 116), en su período medio dice, de modo indeterminado: «La meta del espíritu libre es el futuro de la humanidad» (11, 397) y, al fin de su vida, afirma: «Mi tarea es la de preparar un instante de suprema autorreflexión de la humanidad, un gran mediodía, desde el cual ella mire hacia atrás y hacia afuera. Desde allí, por primera vez, planteará, como un todo… las cuestiones del por qué y del para qué» (15, 82).

Dentro del cumplimiento de esa tarea, a Nietzsche le fue cuestionable, hasta el fin, su propio ser. Desde el punto de vista histórico, al menos está seguro «de ser un acontecimiento capital en la crisis de los juicios de valor» (14, 361). Se acrecienta a sí mismo, hasta convertirse en un ser historico-universal que se halla en el punto crítico de la historia, en tanto origen de la gran política del futuro. Se confunde con esa crisis de la historia universal, pues fue el primero en concebirla: «si no llegara tan lejos como para que milenios enteros cumplieran sus más altas promesas en mi nombre, a mis ojos, no habría alcanzado nada» (a Overbeck, 21-5-84). Nietzsche transmuta el valor de los valores y, con ello, se convierte

en el legislador del futuro, pues crea el movimiento que se opone al nihilismo, característico de una época de crisis. Desde el punto de vista metafísico, Nietzsche es consciente de estar, no solo en el punto crucial de la historia humana, sino del acontecer universal en general. Es el pensador del eterno retorno, es decir, del lugar en que se realiza la revolución del ser total del mundo. En él, la existencia dada llega hasta ella misma, mediante el saber de sí misma. Pero si bien Nietzsche tiene conciencia de ser un hecho inaudito, no solo está seguro de ello por el júbilo, sino también por el tormento de ser un hombre. Rara vez, aunque cuando ocurre lo hace de un modo esencial, ofrece los símbolos que expresan el hombre al que le está destinada esa crisis.

Parece que quisiera exponer de un modo irónico e inofensivo el origen de su transmutación de los valores, al decir: «Y yo mismo, mis amigos insensatos, ¿qué soy, sino aquello sobre lo que se disputa, a saber, un gusto?» (12, 256).

Pero, mediante símbolos, también expresa el rechazo de su apariencia y la conciencia íntima del significado que su tormento tiene para la época: «yo mismo, en tanto un todo, me aparezco, con frecuencia, como si fuese el garabato que algún poder desconocido traza sobre el papel, para probar una pluma nueva» (a Gast, 8-81). Y, en otra carta, dice: «desde 1876, considerado en muchos respectos, más que un hombre, he llegado a ser, en cuerpo y alma, un campo de batalla» (a Gast, 25-7-82).

Compara el movimiento incesante de sí mismo, que consume su existencia, con la llama, con la luz, con el fuego y con el rayo. «Mi vida es fuego y combustión…» (11, 352). «Quiero significar, para todas las almas marchitas, el fuego y el riesgo…» (12, 253). «Quiero desaparecer en la tormenta oscura y, en mi instante último, quisiera ser, al mismo tiempo, hombre y rayo» (12, 256). Y la noble expresión de su ser está, sobre todo, en el siguiente poema:

"Sí: ¡yo sé de dónde vengo!

Informe como la llama

ardo y me consumo
Todo cuanto toco se vuelve luz;
carbón, lo que abandono:
pues, con seguridad, soy llama" (5, 30)[143].

II — NUESTRA COMPRENSIÓN DE NIETZSCHE

Cuando creemos contemplar a Nietzsche, en verdad, no lo vemos a él, sino a otro. Pero también este, ese otro, parece desvanecerse siempre. Una característica fundamental de su ser está en la capacidad de confusión, propia de su modo de aparecer. La siguiente exigencia de Nietzsche es significativa y verdadera: «Ante todo, no me confundan» (15, 1). «Se me suele confundir, lo concedo, y se me prestaría un gran servicio si alguien me defendiese de esas confusiones y me limitase» (14, 360).

La capacidad nietzscheana de confundir no solo está en todo cuanto dice y establece, sino en su entera aparición. Así como para la multitud, Sócrates y los sofistas parecían ser lo mismo, así también algo verdadero, pero que el entendimiento no puede captar de un modo idéntico en todos los casos, se puede confundir con su opuesto.

Sin embargo, tratándose de Nietzsche, la capacidad de confusión no permite, por su índole, alcanzar lo no-confundido, una vez que aquella capacidad se hubiese superado.

El enigma y la dificultad se hallan, Justamente, en el hecho de que la infinita posibilidad de confusión de la apariencia parece desprenderse de su ser mismo. Nietzsche no sería lo que es sin ese aspecto de incesante ambigüedad y multivocidad.

En primer lugar, examinaremos los modos típicos de criticar a Nietzsche, hasta mostrar que ninguno puede concebirlo en sí

mismo. Esas posibles concepciones son preparatorias, pues nos hacen tomar conciencia del modo según el cual esa crítica fracasa.

LOS CAMINOS QUE CONDUCEN A LA CRITICA DE NIETZSCHE

Toda exposición se somete, indirectamente y sin saberlo —por su misma construcción— a un juicio de valor, por indeterminado que sea. Pero una crítica consciente que, por tanto, tienda a llegar al juicio como tal, sigue los siguientes caminos.

Crítica lógica

En primer término, la crítica sigue una dirección lógica. Lo dicho por Nietzsche es contradictorio.

El hecho de que, a través de las mismas palabras —de acuerdo, en cada caso, con el contexto— Nietzsche piense en cosas por completo diferentes y hasta opuestas (por ejemplo, con las palabras «apariencia», «máscara», «verdad», «ser», «pueblo», «voluntad», y con casi todos los vocablos esenciales que, en cuanto *termini*, siempre son, para él, pasajeros) y la circunstancia de que Nietzsche rara vez tenga conciencia de ello —al extremo que casi nunca se corrige— solo constituyen dificultades externas. No obstante eso, en el conjunto, su instinto de verdad le permite, en todas partes, tomar posiciones que conciernen y que pertenecen al todo de su pensar. Las contradicciones, meramente verbales, no son auténticas, y se deben descartar.

La cuestión verdadera se refiere al significado que tuvo para Nietzsche ese carácter contradictorio, permanente y total. ¿Acaso Nietzsche escribe lo que se le ocurre? Lo pensado por él ¿solo expresaría la diversidad caótica de sus estados de alma? ¿O bien en lo que se contradice domina una necesidad por la cual las voces

se conciertan y se unifican de acuerdo con una ley que solo se muestra en el todo?

Si nos acercamos a Nietzsche con el supuesto de que únicamente se lo podría concebir de modo correcto exento de contradicción —pues lo contradictorio se debiera descartar como erróneo— esas preguntas caerían por tierra. Con semejante supuesto, Nietzsche, en virtud de sus contradicciones universales es, finalmente, anulado, porque habría pensado lo contradictorio sin establecer, de modo consciente, la mutua relación entre lo que se contradice. O también, se irá captando arbitrariamente lo que en Nietzsche mismo solo era alguna característica particularizada de su pensamiento y, entonces, con injusticia para dicho pensamiento, solo se tendrá en cuenta alguna posición fija, excluyéndose todo cuanto no se adapte a ella por contradecirla.

Pero la tarea —emprendida por nosotros en la exposición de las ideas fundamentales— consistiría en ver, en las contradicciones, aquello en lo cual Nietzsche no puede haber pensado, a saber, en la exclusión mutua de un pensamiento por otro. Luego, habría que reunir todo lo que vincula las contradicciones entre sí, sin que Nietzsche lo dijese (o, con otras palabras: mediante la actualización de proposiciones que, en apariencia, se anulan —en cuanto se superan a sí mismas— llegar a los pensamientos que, en medio de su contradicción, estén plenos de contenido). Finalmente, se deben presentar las auténticas contradicciones, es decir, las que subsisten a pesar de una dialéctica que, por ser falsamente ilimitada, podría reconciliar todo.

Nietzsche mismo no responde de modo suficiente tales cuestiones. En ninguna parte más que en estas conexiones se hace palpable el hecho de que, para Nietzsche, la lógica metódicamente aclarada solo constituye un tema ocasional. Jamás tuvo conciencia de que le faltaba una formación filosófica especializada, derivada del trato y del trabajo con los grandes pensadores. Es comprensible que eso le fuera inesencial, pues se ubicaba, con decisión, en las fuentes del

filosofar. Su propia originalidad le permitía silenciar la falta de oficio. Pero la carencia de un dominio sobre las contradicciones y el abandono subsiguiente a la forma no dialéctica del pensamiento racional —al que, por lo demás, despreciaba—, siguen siendo un defecto formal, funesto para la comprensión de Nietzsche.

Por eso, siempre vuelve a deslizarse hacia objetivaciones, fijaciones, absolutismos y naturalismos que, incluso, eran falsos para él. Desde otras perspectivas, sin necesidad de referencias expresas, las reduce a nada. El lector incapaz de conectarlas (es decir, el lector que solo ve lo que Nietzsche realizó de hecho), si es honesto, se tendrá que confundir frente a las discordias que surgen por todas partes, ante las contradicciones y las arbitrariedades. Nuestra convicción fundamental, de continuo confirmada, es que el pensar de Nietzsche no alcanza conexión filosófica por algún método consciente, sino solo de hecho, mediante un inaudito instinto de veracidad. Sin esa convicción, el filosofar de Nietzsche perdería casi todo valor y se rebajaría al plano de un conjunto de aforismos ingeniosos. Pero si se logra aclarar el sentido positivo del carácter necesariamente contradictorio de sus escritos, no se podrá negar que queda un resto considerable de contradicciones que no se pueden concebir como necesarias.

Un análisis lógico debiera limitar tanto el campo del saber —en el que son posibles afirmaciones unívocas de una verdad pensada sin contradicción— como el campo filosófico, en el que las afirmaciones —para ser portadoras de verdad— tienen que ser ambiguas o comunicarse en movimiento, a través de contradicciones.

Un ejemplo de contradicciones concebidas y deducidas por Nietzsche mismo está en la doble valoración de lo que, en apariencia, es lo mismo. El pesimismo y el escepticismo se valoran positiva o negativamente, según se los comprendan a partir de la fuerza o de la debilidad. Hay dos clases de compasión (7, 269 *sq.*), dos clases de *décadence* (15, 454). La tendencia hacia el ser (la

voluntad de eternidad) y la tendencias al devenir (la voluntad de destrucción) son ambas ambiguas (5, 326 *sq.*).

Se encuentra una dificultad esencial en el hecho de que las contradicciones no se puedan aprehender como si fuesen antítesis, por así decirlo, subsistentes, sobre un plano, en el cual el movimiento de ellas oscilaría de una a otra parte, sino que, en un segundo movimiento, pasan de un plano a otro, construyéndose, de ese modo, una compleja antitética. Además, dentro del segundo movimiento se opera una separación: por una parte está lo que queda como motivo del plano anterior y que se refiere a su opuesto (por ejemplo, los señores y los esclavos se distinguen como siendo esencialmente diferentes, pero ambos se corresponden entre sí y se justifican de modo positivo en el plano superior de la existencia total y acabada de la humanidad), y, por otra parte, está lo que, aunque sin faltarle movimiento, se separa de dicho plano (por ejemplo, lo inauténtico, lo débil, lo fijo, es decir, todo lo que no tiene el poder ni la necesidad de lo permanente y de la propia realización). En efecto, estos últimos no se unen con lo opuesto del mismo modo. Lo opuesto solo conduciría —ya que no se trata de una alternativa lógica, sino existencial— a una claridad en la decisión entre el ser o el no-ser, pero no a la reconciliación de lo pensable.

Quien, frente a la tarea de una concepción lógico-dialéctica, se atenga al hallazgo de fórmulas fijas, de posiciones determinadas, ofrecidas en alternativas, no podrá comprender a Nietzsche. No experimentará la dialéctica inmanente de las cosas, a la que Nietzsche obedece, sin saberlo siempre (pero que exige como válida, puesto que se halla en la cosa misma), ni tampoco, un lector semejante, llegará a sí mismo a través de la apropiación, dada por experiencia, de los movimientos conocidos por Nietzsche. De un modo falso, estará obligado a dogmatizar —cosa que, por cierto, Nietzsche sugiere por su modo apodíctico de expresarse— y tendrá que admitir como fórmula constante lo que solo constituye un paso. Abusará de las fórmulas como de una jerga, como de un medio

demagógico de actuar o como de una manera de excitar periodísticamente.

En virtud de la falta de método, Nietzsche se repite constantemente. Tal característica aparece desde los primeros comienzos de su lectura. Se tropieza contra el muro de lo que, en apariencia, es unilateral y no dialéctico, contra un craso «es así, y así debe ser». Solo por el camino del estudio filosófico de Nietzsche —que siempre es, al mismo tiempo, una acción interior, ejercida con el fin de llegar a la formación pensante de uno mismo— se manifiesta toda su profundidad. Pero, para conservarla, se necesita una constante superación de la forma intelectual —racionalmente unilateral— del pensar nietzscheano. Él mismo reconoce dicha forma y, no obstante, siempre la fortalece.

La falta de un filosofar metódico, que aparece en el primer plano de la obra de Nietzsche, constituye, en apariencia, un fácil acceso a la forma intelectual de su pensar. Pero, del mismo modo, es la condición de su vasta difusión y el fundamento de su errada comprensión. La auténtica filosofía de Nietzsche, en cambio, es tan raramente entendida como la de todos los demás filósofos.

Crítica del contenido

La crítica, en segundo lugar, se refiere al contenido concreto e indica el error de ciertas afirmaciones efectivas. Nietzsche, por cierto, afirma de modo incondicionado la auténtica ciencia. Así, por ejemplo, desde la «fe en la utilidad suprema de la ciencia y del que sabe», postula «mayor respeto por el que sabe» (3, 155). También exige que, para ser lo que somos —los creadores de nosotros mismos— «tenemos que volvernos los mejores aprendices y descubridores de todo lo que en el mundo hay de legal y de necesario» (5, 258). Sin embargo, tenía conciencia de que le faltaba el saber y el método de investigación, defecto que, como obstáculo, debía atormentarlo (9, 81). «¡He sido tan mal instruido! Y, en verdad,

¡es tanto lo que debería saber!» (a Overbeck, 9-81). En otra carta dice: «Pleno de la necesidad de aprender algo, y sabiendo muy bien dónde se oculta lo que tendría que aprender, debo dejar pasar la vida según el modo que lo exigen mis órganos miserables: la cabeza y los ojos» (a Gast, 30-3-81). Repetidas veces deseó volver a estudiar en universidades; pero se tuvo que satisfacer con la lectura de libros referidos a las ciencias naturales y a la historia de la cultura.

Ese defecto, al que lo obligó el precoz destino de la enfermedad, tuvo, sin embargo, poca importancia para lo filosófico en sentido estricto. Cuando habla de contenidos, comprendiéndolos en sentido cientifico-metódico, y cuando desarrolla concepciones que dependen de una forma metódica de comunicación, Nietzsche es capaz, por su mirada profética, de ver algo extraordinario partiendo de pocos datos (incluso en cuestiones referidas a la física). Por otra parte, el saber de Nietzsche era escaso, comparado con la vastedad de los contenidos acerca de los cuales hablaba.

En el estudio de Nietzsche habría que tener presentes los límites de su saber. Durante su juventud, ocupado con lenguas y textos antiguos, Nietzsche experimentó, de modo profundo, en el campo de la filología y, con ello, en el método científico, y la riqueza de imágenes tomadas de la realidad humana lo colmaron. Pero, en cambio, le faltó el conocimiento profundo de la ciencia natural, de la medicina, de la economía, de la técnica. Brevemente dicho: el conocimiento de lo real, entendido como lo que se investiga causalmente. Sintió semejante defecto como una falta. Tampoco tuvo conocimientos de jurisprudencia, de teología, y de historia universal críticamente investigada.

La medida en que Nietzsche ha reconocido o no ese defecto, tan acentuado por él, lo muestran algunas proposiciones, conscientes de sí mismas, escritas en época posterior: «con mi falta de saber me va peor aún, tanto que no me lo disimulo a mí mismo. Hay horas en que me avergüenzo y, por cierto, también hay horas en que me

avergüenzo de esa vergüenza. Quizá todos nosotros, los filósofos, estemos hoy mal dispuestos para el saber… nuestra tarea es y sigue siendo la de no confundirnos a nosotros mismos… Somos distintos a los eruditos, aunque no se nos escapa que también nosotros hemos aprendido de los demás» (5, 341-342).

Es obvio que siempre que Nietzsche habla de cosas del mundo, susceptibles de ser investigadas —biológicas, sociológicas, físicas, etcétera— el lector no puede, simplemente, aceptar sus afirmaciones. Impulsado por Nietzsche, y en los casos en que sea posible, será llevado a la forma del saber metódico. Hay que invocar a Nietzsche en contra de Nietzsche mismo, cuando este, por juicios precipitados, tienta al lector para que este haga aquello que él se permitía hacer a modo de ensayo. Solo el conocimiento biológico puede desembrollar la modalidad naturalística de las concepciones de Nietzsche. Sus juicios relativos a lo sociológico se deben examinar por medio de una intelección sociológica, precisa y metódica.

Crítica existencial

La crítica, en tercer lugar, se refiere a la Existencia interpretable, tal como aparece en la obra, en la correspondencia y en los hechos de la vida de Nietzsche. Por supuesto que, como objeto de conocimiento, la Existencia es inaccesible, y toda interpretación existencial —como tal, al mismo tiempo crítica— no expresa el saber de otro, sino de la conducta comunicativa del intérprete, la cual surge de las propias posibilidades y faltas del que interpreta, tanto como de la esencia de lo interpretado.

Pero la crítica así nacida, a pesar de no pretender validez universal, sería esencial, siempre que se la pudiese llevar a cabo con seriedad radical y de modo decisivamente unívoco. El hecho de que no se pueda lograr semejante propósito constituye, tratándose de Nietzsche, la extraña imposibilidad de captarlo. En actitud crítica,

con relación a su Existencia, se pasa, sin seriedad, por encima de lo que es unívoco, de lo semiverdadero y de las posibilidades que no son dignas de fe. Si no se cae en la ceguera que pierde de vista al Nietzsche verdadero —al concebírselo como una encarnación funesta de la nada— se divisará una excepción que constantemente se problematiza a sí misma, poniendo en cuestión al todo y cuestionándonos a nosotros mismos.

Hemos de considerar y destacar algunas formas de la crítica existencial; pero, de tal modo, que siga siendo palpable la índole de la apariencia de Nietzsche, la cual posibilita el desliz a tales interpretaciones erróneas o justas a medias. No son por completo arbitrarias ni contingentes. A Nietzsche solo se lo puede concebir en el sentido más grandioso: él mismo solo puede vivir y pensar en el punto más alto de una tarea de la que era consciente. Cuando la presencia de dicha tarea le era incierta o se hallaba encubierta, la crítica existencial de la misma se expresa psicológicamente, convirtiéndose en algo inoportuno y aparente. Nietzsche vive en lo extremo: no le está permitido abandonarlo un instante. Por eso, su profunda problematicidad siempre está presente. Pero todos los modos de la crítica existencial se tornan, finalmente, inciertos. Si no lo fuesen, y si la puesta en cuestión llegase a negar la Existencia de Nietzsche, su ser caducaría para el creyente en esa negación, y este no tendría por qué seguir ocupándose filosóficamente de él.

En primer lugar, destacaremos una crítica particular de la Existencia de Nietzsche, con el fin de mostrar cómo, a pesar de su apariencia, no es verdadera. En efecto, bosquejaremos construcciones capaces de llegar al todo de su Existencia, y mostraremos de qué manera no alcanzan a Nietzsche, considerado en su totalidad.

Se reprocha el individualismo de Nietzsche y su carácter extraño al pueblo. Su obra está colmada por la glorificación de grandes individualidades y por su desprecio a los demasiado numerosos, a la masa. Pero el atenerse a las palabras conduce a engaño.

Por una parte, las siguientes proposiciones parecen expresar de modo unívoco e ilimitado el carácter absoluto del individuo: «la falta de egoísmo carece de todo valor» (5, 276); «hay que apoyarse firmemente sobre uno mismo» (15, 361); «el yo santifica» (12, 395); «el yo que crea, quiere y valora» es «la medida y el valor de las cosas» (6, 43); «procura ser un yo» (3, 173). Pero, por otra parte, hay otras que las contradicen: a su «yo pesado, serio y granítico» le dice: «¡qué me importas!» (11, 386). Refiriéndose al hombre, afirma: «somos yemas de un árbol… el individuo mismo es un error… ¡Dejar de sentirse como tal ego fantástico!» (12, 128).

De hecho, Nietzsche no es individualista; pero tampoco se ha perdido en su opuesto, es decir, en un todo. La alternativa, y la problematización que esta involucra, no le son adecuadas ni están contenidas en las proposiciones mencionadas. Su individualismo consiste en una entrega a las cosas, y solo se valora a sí mismo en cuanto, por su intermedio, habla la necesidad del ser. Una existencia que gira en torno de ella misma, siempre le fue ajena y despreciable. Según él, lo esencial solo puede existir sobre la base de un peculiar ser-sí-mismo.

A ese hecho corresponde la circunstancia de que, en sus innumerables expresiones condenatorias de la masa, no se pueda encontrar, sin embargo, su inexistente alejamiento del pueblo. Es cierto que, a veces, dice «pueblo» cuando piensa en la «masa»; pero se trata de un modo de hablar que no debe inducir a error. El pueblo propiamente dicho, en su sustancia, no solo no le es ajeno, sino que está por completo presente en sus anhelos, y eso no se presta a confusiones. El hecho de que «no poseamos ninguna unidad popular de cultura lo atormenta» (10, 186). «¿Cómo se podría mantener en el pueblo el gran espíritu productivo si se ha perdido la unidad del sentir popular?» (1,317). Para él, «el carácter impopular de la nueva cultura del Renacimiento constituye algo funesto» (10, 410).

Por tanto, el individualismo de Nietzsche y su alejamiento del pueblo se pueden probar por numerosas frases separadas del conjunto y refutarse por otras, igualmente aisladas. Corresponde ver cómo Nietzsche, según los casos, no tiene la actitud que se le reprocha, puesto que, en verdad, quiere vivir, justamente, dentro de lo que, de otro modo, se llama todo y pueblo. Aquello que, en el lenguaje se presenta de modo tan abusivo, fue combatido por Nietzsche en su apariencia, pero no en el origen. No rechazó al pueblo en su auténtica realidad y constante posibilidad, sino en el origen secundario de inversiones que lo convierten en realidades no verídicas, es decir, en irrealidades. Por eso, en las formulaciones de Nietzsche, hay algo de peculiarmente fugitivo.

Su «carácter extraño al pueblo» es la voluntad de lo que, para él, constituye el pueblo propiamente dicho: «el valor de un pueblo depende de que a sus vivencias se les pueda imprimir el sello de lo eterno» (1, 163). «Un pueblo no se caracteriza por sus grandes hombres, sino, más bien, por el modo según el cual estos son reconocidos y honrados por el mismo» (10, 14). Concibe el pueblo a partir de la minoría de los señores que, por su naturaleza creadora, están llamados a legislar, y también a partir de la gradual construcción de las posibilidades que se deben afirmar. Ambos puntos de vista se condicionan mutuamente y nacen de la desigualdad de los hombres. En su juventud, Nietzsche creía en el pueblo; luego, renunció a esa creencia y, por fin, invocándolo con desesperación, lo buscó en el futuro remoto. Sabía que no solo los conductores se vinculan con el pueblo, puesto que no lo aventajan demasiado, ya que, como cabos de fila, siguen atenidos a la realidad presente del mismo. En cambio, están vinculados con el pueblo quienes toman la delantera, examinando sus posibilidades, es decir, quienes le muestran que lo dado en él ahora todavía no actúa sobre el todo. Un pueblo que lo sea en realidad (es decir, no una masa, que se agota en el instante) y que, por tanto, viva en el recuerdo más amplio y en las más vastas posibilidades del futuro, producirá, por así decirlo, guerrilleros de vanguardia, aventureros

del espíritu popular; engendrará el heroísmo, capaz de problematizar y de realizar descubrimientos solitarios. De su seno emergerán el investigador, el realizador y el descubridor de una verdadera humanidad, el examinador y el implacable revelador. El pueblo los posibilita y los tolera. Al advertirlos, se espanta de ellos y, por el momento, no los sigue. Mucho tiempo después de muertos quizá los sigan, como si estuviesen verdaderamente vivos, aunque —al no comprenderlos— los transformen. Nietzsche estaba vinculado a este pueblo, es decir, a la sustancia de su propio pueblo. Solo a partir de esa autoidentificación, que se debe entender en sentido propio, es decir, como autocrítica, se comprenderá la crítica radical del alemán, tal como este se le ofrecía en su tiempo y al que solo superficialmente le fue hostil.

El reproche de alejamiento del pueblo y de individualismo únicamente constituye una objeción particular que, extendida a la totalidad de la Existencia, afirmaría la insustancialidad del pensar de Nietzsche y, con ello, la de él mismo. Es importante intentar la posibilidad de una construcción radicalmente crítica, pues, de ese modo, el mencionado reproche se llevaría al colmo y, por tanto, se forzaría una decisión originada en la propia experiencia existencial del estudio de Nietzsche.

Nada espanta su pensamiento. «Frente a cada individuo estamos plenos de cien miramientos; pero no entiendo por qué, al escribir, no debiéramos avanzar hasta el borde extremo de la probidad» (11, 174). Esta última, sin embargo, toma en Nietzsche, una forma tal que le permite investigar y comunicar cualquier pensamiento. Para él, ya no hay límites, ni prohibición alguna de lo imposible. Su desmesura lo lleva a simplificar las cosas en simples antítesis y a una falta de respeto por la grandeza (Kant: el chino de Königsberg; Schiller: la trompeta anunciadora de la moral, de Sáckingen, etcétera), de tal modo que, para Nietzsche, se desvanecen la imagen de las sustancias espirituales y la de los hombres. Lo levantado de la expresión, de los penetrantes juicios de valor, de la

autoconciencia, de la búsqueda de lo excéntrico se presenta, necesariamente, a engaño, o disgustan.

Desde joven, Nietzsche sabía que había «dos cosas elevadísimas: la medida y el medio» (3, 129). Con frecuencia, rechazó lo fanático; pero también le fue posible negar la medida, aunque ello aconteciera en medio del horror ante un destino no querido. «La medida nos es extraña, confesémoslo: lo infinito y lo inmenso nos hacen cosquillas…» (7, 179). Su «existencia moderna» le parece ser la de una «mera *hybris*… Híbrida es toda nuestra posición con respecto a Dios, es decir, a una presunta trama de fines y de moralidad, oculta por detrás de la gran tela, del gran tejido de la causalidad… Híbrido es nuestro puesto con relación a nosotros mismos, pues realizamos con nosotros experiencias que no nos atreveríamos a hacer con ningún animal… ¡qué nos importa la "salud" del alma! Entre tanto, nos curamos a nosotros mismos: la enfermedad es instructiva…» (7, 420). Y, por último, las siguientes palabras suenan triunfantes: «Nosotros, los inmoralistas, somos hoy el único poder que no necesita de aliado alguno: aun sin la verdad, llegaríamos al poder y a la victoria. El encantamiento que combate por nosotros… es la magia del extremo, la tentación que todo lo extremoso ejerce. Nosotros, los inmoralistas, somos los extremos más grandes posibles» (16, 194).

La cuestión está en saber si, más allá de la búsqueda de lo inmenso, la afirmación de la inmensidad, dentro del todo del pensamiento nietzscheano, tiene algún fundamento existencial para su posibilidad. Se la debe interpretar como manifestación de lo excepcional. Quien, en medio de un mundo ya viejo que, en todas partes, habla un lenguaje obvio y revelado para él en su apariencia, llegue a existir a partir de un origen nuevo y, desde allí, se quiera comunicar, mostrará, en lo interior de la oscuridad de este mundo, algo de excesivo y de agresividad desmesurada. Tales son los síntomas de su condición desarmada, expuesta a ser herida de muerte, porque, en efecto, está amenazada por la asfixia de no ser oída ni comprendida. No obstante, con respecto al propio ser, a los

sentimientos y a los propósitos personales, no será un fanático, por más que aparezca revestido con la forma de otro fanatismo. Nietzsche nunca puede llegar a la prudencia objetiva, posible a un espíritu no-revolucionario, ni al infaltable buen sentido. Al prodigarse y al exponerse, su propia y profunda prudencia se convierte —como para Prometeo— en *hybris*. La desmesura es la expresión de una tarea insoluble para su existencia.

Pero, en una interpretación que desconozca lo que hay de inevitablemente extraño en un ser de excepción, el fundamento que posibilita la desmesura puede tener un aspecto por completo diferente. Parece como si el amor, que confina y limita la existencia de Nietzsche, no se realizara. Así como su atmósfera espiritual puede actuar de modo refrigerante que, incluso, en el ardor de la pasión, es fría («soy luz ¡ay de mí! Si fuese noche… Pero vivo en mi propia luz y reabsorbo las llamas que me queman») (6, 153), así como la atmósfera de su vitalidad también parece carecer de eficacia erótica, del mismo modo, la presencia inconfundible y fiel del amor, en su concreto carácter histórico, jamás parece haber sido el fundamento de su Existencia.

Si, en apariencia, no lo habla ningún fundamento inconmovible de la realidad viva e histórica, todo lo que tenga un valor humano, y cada hombre en particular, se podrá problematizar, con Nietzsche, hasta en lo más íntimo. De hecho, la desmesura se convierte en la ruina de todo ser determinado. Cuando las afirmaciones y las estimaciones de Nietzsche aniquilan a la medida a la que, anteriormente, se sujetaba, el espanto parece cesar. Es cierto que Nietzsche, en su presencia universal, se transmite por la propia experiencia vivida —y no solo pensada— de su dialéctica; pero, desde el punto de vista existencia!, la seriedad puesta en la acción de su ser quizá parezca extinguida y consumida.

La seriedad de Nietzsche surge del contacto con la realidad; pero, de hecho, cada vez abandona más lo real por medio del pensamiento e, intelectualmente, pasa a la involuntaria falta de

mundo, propia de un existir que casi llega a ser imaginario. En apariencia, experimenta con el solo fin de conocer y considera la realidad de un modo visionario, como futuro; pero, él mismo, en ninguna parte se identifica con su realidad histórica. En ese sentido, el «principio» puede parecer simbólico, tal como lo indicara en su época de estudiante, en ocasión de su pertenencia, durante dos semestres, a una asociación estudiantil progresista: «por este camino, sobrepaso mi principio, que es el de no abandonarme a las cosas y a los hombres, hasta haber aprendido a conocerlos» (a Mushacke, 8-65). Hay un hecho que confunde, y es que Nietzsche jamás se entrega a la contemplación estética y al goce, sino que sufre hasta la desesperación, sin ser capaz de encontrar dónde anclar; por eso jamás se identifica con ningún hombre, con la idea de alguna profesión o con la patria. Solo se siente idéntico a su obra. Si se persiguen tales construcciones y si se estima que el saber de Nietzsche se encuentra, justamente, en lo que le era rehusado, en el caso de que aquellas construcciones fuesen firmes —es decir, que lograsen la Existencia histórica plena— surgiría, por fin, la pregunta paradójica siguiente: ¿acaso el defecto existencial de su naturaleza no condicionaría, quizá, una Existencia nueva, que nos es extraña, nacida de la preocupación por el ser del hombre en su totalidad? ¿La lejanía en la que Nietzsche se ha excluido le proporcionaría el lugar y el medio para llegar a intelecciones que, para nosotros, tendrían un valor diferente e irreemplazable? Atestiguan posibilidades existenciales de modo tan decisivo y claro porque a aquel a quien aclaran no le está permitida esa Existencia. Pero Nietzsche tiene conciencia de otra profundidad: de la excepción existencial. Su grandiosidad consistiría en sentir la nada y, por eso, hablar de lo otro, del ser, con tanta mayor pasión y claridad. En efecto, lo pudo conocer mejor que quienes quizá nunca lo han entendido, quedando sordos. El desamparo de Nietzsche frente a la realidad y su pasión por la verdad se conectan mutuamente en su manifestación. Lo que significa, en particular, la comunicación con el prójimo, con los amigos, con los que luchan a

su lado, con los que trabajan con él, y con su pueblo, justamente se le mostró a Nietzsche, a alguien a quien se le había sustraído todo eso.

Es necesario bosquejar esas construcciones para tener presente semejante posibilidad y, luego, para aclarar si se cree o no en ellas. Tratándose del estudio de Nietzsche, un repentino vacío nos puede asaltar desprevenidamente, cuando, de un modo falso, le pedimos a Nietzsche más de lo que Nietzsche puede dar: a saber, una plenitud positiva, en lugar del impulso, de la exigencia y de la problematización. Mediante aquella positividad, esas construcciones podrían parecer perfectamente convincentes; pero, en sí mismas, son caducas. Al seguir el camino que muestra el defecto existencial de Nietzsche, afirman la Existencia fantástica de una posibilidad vacía. Al lado de cada objeción al ser de Nietzsche, tienen que reconocer que este mismo adoptó la posición contraria. Nadie ha visto ni exigido de modo más claro la medida y la reflexión que el desmesurado Nietzsche; nadie ha concebido la comunicación y su falta con más profundidad que él; nadie se ha decidido de una manera más implacable por una propia tarea. Nadie pudo cuestionar la vida del conocimiento con más vigor que él, que, sin embargo, quería sacrificar la vida al conocimiento. En medio de la desmesura y de lo cuestionable no se pueden encontrar la voluntad y las posiciones fijas, sino el destino. En el límite, donde falta la plenitud del ser, se da su forma verdadera: la del bufón. Contra la duda de su amor, las siguientes palabras suenan de modo lejano e indeterminado. «El gran amor no quiere el amor: quiere más» (6, 427). Y, en una inversión que cuestiona todo, dice: «¿Qué sabrá del amor quien no tenga que despreciar lo que ama?» (6, 94). Diga lo que fuere, lo dicho no solo tendrá que ser concebido en mutuas conexiones, sino también en relación con el todo.

Sin embargo, ese todo ya no tiene vigencia para nosotros. Aunque la pretensión de concebir de un modo definitivo a Nietzsche para lograr así una mirada que lo abarque en conjunto sea propia de un orgullo loco e irreflexivo, tampoco él ha llegado a ser una forma que,

en sí misma, pudiese subsistir de manera incuestionada. Toda construcción tiene que fracasar en su realidad, porque esta seguirá siendo tanto más enigmática cuanto mayor sea la riqueza que ofrezca y cuanto más grande sea la complejidad con que se la conoce. Mientras que cualquier imitación de las problematizaciones de Nietzsche, cumplidas de intento por otros, sería en seguida aniquilada y condenada por la estructura cognoscible de su sentido, en el mismo Nietzsche, sin embargo, todo se funde con algo posterior. Sigue siendo un caso histórico único que, por volver a presentarse en todo cuanto es sorprendente, oblicuo, y desviado, solo se entrega a quienes entren en relaciones serias con su pensamiento.

Hay filósofos con los cuales —a medida que progresamos en la comprensión de sus afirmaciones— todo se pone en mutua relación, encontrándose, finalmente, una base en cuya virtud cualquier afirmación alcanza firmeza, y entonces la totalidad concluye de un modo acabado. Hay otros que excitan y atraen; pero, el seducido por ellos cae en el vacío, en algo en que nada hay. Y existen los verdaderos filósofos: los que no tienen base ni vacío, sino una profundidad que, al revelarse, no muestra fin alguno. Siempre atraen hacia algo más hondo, sin abandonar al que los sigue. Tratándose de Nietzsche, parece suceder todo. El fluir del concepto que, con repentina facilidad llega a lo vulgar, puede dar la apariencia de un fin y de una base engañosa. El vacío horizonte de la infinitud, la nada, tiene el poder de hacer hundirlo en lo inconsistente. Solo en un ímpetu alcanza la jerarquía propia de una creación filosófica especulativa. En él hay una nueva jerarquía y un nuevo filosofar.

Ninguna de las críticas discutidas alcanza la sustancia de Nietzsche: enseñan lo difícil y lo espinoso que es aproximarse, en sentido propio, a ese filósofo. Las refutaciones de ciertas concepciones, la indicación de imprecisiones en el contenido y en la puesta en cuestión constructiva de la Existencia, nunca son perspectivas suficientes. Vuelve a surgir algo de irrefutable, y la crítica solo será justa cuando lo aclara indirectamente. Más allá de toda crítica reside

la permanente tarea de interpretar a Nietzsche. Ella se debe volver a cumplir constantemente. Ahora bien: para ver el conjunto de todo eso y para sentir el poder eficiente de tal filosofar, representémonos, en primer lugar, la actitud fundamental y dominante de Nietzsche: la voluntad de una pura inmanencia. Ella, en lenguaje técnico, se denomina «punto de partida de la inmanencia», y Nietzsche la formuló en el saber propio de la encrucijada de los tiempos: «Dios ha muerto». Por tal afirmación mereció el reproche de ateísmo. En segundo lugar, representémonos la nueva manera de este filosofar y, en tercer término, la posibilidad de apropiarnos del mismo.

LA VOLUNTAD DE PURA INMANENCIA

Las ideas fundamentales de Nietzsche, referidas a la transmutación de los valores, parecen emanar de una sola fuente: el derrumbe de todos los valores hasta entonces válidos, es el resultado de la muerte de Dios. Por consecuencia, todo cuanto alguna vez fuera contenido de fe, se convirtió en algo aparente, y la revelación de tal apariencia, manifestó la catástrofe inminente. En primer término, la creencia en Dios había originado el camino histórico por el cual la jerarquía del hombre se rebajaba cada vez más, y, ahora, después de perdida la fe, originaba, de modo indirecto, la catástrofe actual.

Pero el pensamiento de Nietzsche se refiere al ser peculiar del hombre, el cual sale de esa catástrofe —liberado de los engaños producidos por la creencia en Dios— mucho más fortalecido. La muerte de Dios no solo constituye, para Nietzsche, un hecho terrible, sino que responde a su voluntad de ateísmo. Debido a que busca la única altura posible del ser humano que puede ser verdaderamente real, desarrolla, en su pensar, la voluntad de la inmanencia pura.

No constituye, en Nietzsche, una idea fundamental entre otras, sino el impulso dominante, puesto al servicio de sus concepciones

básicas. Por así decirlo, trátase de la concepción de las concepciones. Si bien dicho impulso aparece en cada uno de los capítulos, habrá que considerarlo y que interpretarlo en conexión con el todo.

La posición del ateísmo

La creencia en la existencia de Dios se produce, según Nietzsche, por la calumnia del mundo, por la impostura llevada contra la vida real y plena. Es una huida que desprende del mundo real y de la grandiosidad de las tareas que se deben cumplir en él. Se debe hacer y realizar en el mundo todo cuanto en él sea posible. Únicamente la voluntad creadora origina y limita esa posibilidad. Zarathustra exige que toda invención se atenga a esos límites. «Dios es una conjetura: no quiero que la vuestra sea más rica que vuestra voluntad creadora… quiero que vuestra conjetura esté limitada por lo que puede ser pensado… Ni lo inconcebible, ni lo irracional, os debe ser ingénito» (6, 123 *sq.*). Por eso, Dios constituía «el mayor de los peligros» y tenía que morir (6, 418). Inventado como «obra y locura del hombre» (6, 42), fue la mayor objeción contra la existencia (8, 101). Pero Dios no solo es la ilusión que, de hecho, aleja de lo que es posible realizar. Su existencia es insoportable para el creador: «si existiesen dioses ¿cómo soportaría no ser Dios? Por tanto, los dioses no existen» (6, 124).

Si la dirección fundamental y dominante del pensar de Nietzsche es la de llegar, sin Dios, al supremo acrecentamiento del hombre en la realidad, mostrará, de manera involuntaria e inconsciente, pero muy decisivamente, que la existencia finita del hombre no se puede cumplir sin trascendencia. Su negación la hace reaparecer en seguida. Así ocurre con el pensar que, para sustituirla, forja imágenes falsas; así acontece con el auténtico ser-sí-mismo, afectado por la conmoción, todavía no concebida, que la verdadera trascendencia produce contra las falsificadas. La jerarquía del ser de Nietzsche y su probidad, en una época de aparente descreimiento

universal, muestran ese ateísmo en la forma inquieta que, tal como la podemos ver, cae, al mismo tiempo, tanto en las falsedades más extremas del pensamiento, como en la conmoción más auténtica que la trascendencia origina. Debemos considerar ambos puntos con mayor claridad.

El sustituto de la trascendencia y su rechazo

El hombre es lo que es, solo porque vive en relación con la trascendencia. Esta constituye la forma en que aparece la existencia dada, y, únicamente por ella, se le presenta al hombre el contenido del ser y de sí mismo. El ser humano no puede escapar a tal necesidad: si la niega, otra cosa pasa a ocupar el puesto de lo negado. Nietzsche quiere vivir sin Dios, porque su probidad cree ver que, sin un engaño de sí mismo, no es posible vivir con Él. Pero así como la comunicación real del trato con otros lo obligó, al faltarle, a crearse un amigo —Zarathustra— así también, al negar a Dios, otro tuvo que ocupar su puesto. La cuestión está en saber cómo ocurrió.

En su teoría metafísica, Nietzsche expone lo que el ser mismo es en su sentido propio, y este solo es, según él, en la pura inmanencia. El ser es el eterno retorno de todas las cosas. En el lugar de la creencia en Dios, ha ingresado la concepción del retorno y las consecuencias que este tiene para la autoconciencia, para el obrar y para el experimentar. El ser es voluntad de poder: todo cuanto acontece no es más que un modo de la voluntad de poder, la cual, en formas de aparición infinitas, constituye el único motor del devenir. El ser es vida que, con un símbolo mítico, se llama Dionisos. El sentido del ser está en el superhombre: «la belleza del superhombre me ha llegado como en sombras. ¿Qué me importan los dioses?» (6, 126).

En todos los casos, en lugar de la trascendencia de Dios, el ser es la inmanencia, y a esta yo la puedo encontrar, investigar o producir. Nietzsche quiere probar el eterno retorno por la física. A la voluntad

de poder y a la vida la puede observar empíricamente; al superhombre, producirlo. Pero nunca lo que piensa metafísicamente es algún ser determinado y singular del mundo. Por eso, el contenido de esas concepciones, en cuanto no debe ser confundido con ningún objeto determinado del mundo, llega, de hecho, a una trascendencia, aunque expresada con el lenguaje de inmanencias a las que les atribuye carácter absoluto. El modo según el cual Nietzsche ha pensado en ese ser, solo puede ser visto o pensado, de manera efectiva, en algún objeto singular del mundo. Por eso, en todos los casos, acontece la transmutación de la inmanencia total, que se debe trascender, en la inmanencia conocida de algo particular que, de hecho, concierne a alguna singularidad de existencias individuales del mundo. Semejante cosa pudo ocurrir porque, de antemano, la afirmación metafísica de la esencia del ser nació de la circunstancia de haberse atribuido carácter absoluto a algún ser singular del mundo, y aquel siempre vuelve a caer en este. La oscilación, así originada, del sentido propiamente dicho —que se mueve entre un pensar que trasciende el mundo y otro que conoce en él— fue consecuencia de las constantes confusiones metódicas de ese pensar.

a) El ser, entendido como devenir infinito, se alcanza en el círculo del retorno; entendido como vida y voluntad de poder, en una serie de saltos, que van desde lo próximo y real —propio del acontecer que lo experimenta— hasta lo lejano y posible de dicho acontecer en general y también hasta el devenir de todo ser natural del mundo. En lugar del salto a la trascendencia, se producen aquellos otros saltos, que siempre están dentro del mundo. Por sí mismos, ya constituyen un modo de trascender, puesto que no reconocen cosas obligatorias y empíricas en el mundo. Pero, de hecho, son un trascender hacia un objeto total de la existencia inmanente, más allá de toda cosa particular; es decir, no constituyen un trascender del ser-sí-mismo de la Existencia a la trascendencia. En lugar de

> buscar en lo inconcebible la presencia eterna de la trascendencia, mediante un ser-sí-mismo que la decide históricamente y la realiza, el individuo —dentro de la presunta concepción de un todo y absorbido por el devenir infinito— solo adquiere importancia porque el eterno retorno significa cierta jerarquía de poder y es vida en sentido propio.

Puesto que, en Nietzsche, ese acto de trascender, a pesar de invertirse, de hecho sigue siendo, sin embargo, un auténtico trascender, el sentido de semejante trascendencia conmueve, frecuentemente, su estado de alma, aunque el pensamiento como tal se pierda en una mera objetividad.

> b) En ese trascender no se atiende a la separación entre la verdad que se puede investigar objetivamente, y que se adecúa a la mostración de los medios eficaces para una acción planificada en el mundo, y la verdad que aclara. Esta despierta impulsos; pero no le muestra caminos determinados al entendimiento que proyecta planes, o que lee cifras, sin concebir un ser. El pensar que aclara, empero, no proporciona un saber aplicable y normativo. El saber aplicable, a su vez, por su constante e inevitable estrechamiento, sigue careciendo de la fuerza capaz de fundamentar, por sí solo, una conciencia del ser. Si de una manera confusa, el uno pasa a ocupar el lugar del otro, en esa confusión residirá la posibilidad de que seamos seducidos por tareas que no existen en absoluto, y que solo se pueden concebir por un engaño de nosotros mismos.

La trascendencia debe ser reemplazada, por ejemplo, por alguna creación fantástica del hombre. El superhombre se convierte en el ideal de un linaje, susceptible de concretarse por medio de planes mundiales. Su ventaja, con respecto a los dioses, consiste en que se lo debe hallar en el dominio de lo que el hombre puede producir.

«¿Acaso, podríais crear un dios? Luego, no me habléis de Dios alguno. Pero sí podríais crear el superhombre» (6, 123). Si los dioses existiesen, no habría nada por crearse; pero, ahora, «mi ardiente voluntad de crear me impulsa, sin cesar, a los hombres, tal como la piedra impulsa al martillo que la golpea» (6, 126). Pero ¿cómo? ¿Acaso por pensamientos, mediante los cuales haría pensar a los demás? ¿O por medio de alguna raza, obtenida por analogía con la crianza de los animales, a saber, por la selección de ciertas cualidades muy estimables, utilizables y cognoscibles con seguridad? Pero, en todos los casos, el hombre solo podrá tener ante los ojos, de un modo real, alguna meta finita: jamás sabrá qué resultará de su acción. Es decir, se pondría a sí mismo como otro dios creador, que solo ilusoriamente sobrepasaría al hombre.

Si en el superhombre todavía parece mostrarse, por instantes, algo así como la sustancia de una tarea, el contenido, en cambio, que reemplaza a la trascendencia de la divinidad, emanado de un impulso por permanecer en el mundo, infringe, finalmente, toda determinabilidad y se pierde en el vacío. «Hasta ahora, han existido mil metas, porque existieron mil pueblos… falta la meta única. Pero la humanidad, todavía no tiene meta alguna» (6, 87). La divinidad, sin embargo, podría tener una meta con respecto a la humanidad; pero a ningún hombre le sería posible conocerla y concebirla, con sentido, como una tarea. La desaparición en el dominio de lo imaginario —que podría parecer la realidad del mundo en su grado de acrecentamiento más alto posible— no es nada, ni tampoco trascendencia: constituye el término final de un pensamiento que la reemplaza.

Por el planteamiento de tareas imposibles, el nombre olvida su finitud y, con ella, sus límites. En efecto, le sugiere algo que podría realizar un dios, capaz de penetrarlo todo; pero no lo que un hombre podría cumplir. Cuando Nietzsche, por ejemplo, tiene la jactancia de enseñar: «muere en el tiempo oportuno» (cfr. págs. 459 *sq.*), habla como si un hombre, capaz de arriesgar su vida por algo o de sacrificarla a otros, pudiese abarcar con la mirada su existencia

misma y, apreciándola en su totalidad, supiese cuándo debe morir o cuándo es el momento de introducirse la muerte.

c) La confusión entre la verdad que se puede investigar objetivamente y la que es aclarable, o la confusión entre el conocimiento siempre particular y relativo de las cosas del mundo y el acto de trascender, tiene por consecuencia la ambigüedad que se origina cuando, al expresarse, ese trascender se sirve de conceptos propios del conocimiento de la naturaleza, de la psicología y de la sociología. Nietzsche siempre ha recaído en ese error, utilizando a la biología, a la psicología y a la sociología como medios de un llamado a la elevación del hombre o como escritos que se aclaran mediante cifras. Así, por ejemplo, al lado del impulso apasionado hacia lo alto, guiado por las imágenes conductoras del hombre superior, está la neutralización, desprovista de vuelo, del *homo natura*; junto al acto que exige superar todo lo psicológico, se halla la nivelación que establece el plano de la psicología. La confusión —que se convierte en inversión— entre la psicología que comprueba, y la aclaración evocadora de la Existencia, se apoya, en último término, sobre la voluntad de pura inmanencia. Esta debiera rechazar todo acto trascendente; pero, en ese caso, no quedaría Existencia ni trascendencia alguna. Sin embargo, aquella voluntad cumple, ella misma, de modo constante e inevitable, el acto de trascender.

Los conceptos que conservan su inmanencia se refieren a cosas del mundo; luego, son determinados y eficaces. O bien conciben el todo del ser, en cuyo caso se tornan indeterminados e ineficaces, excepto cuando motivan en los hombres —engañados por ellos— acciones que alcanzan algo por completo diferente de lo que pensaban lograr o, simplemente, destruyen. Los conceptos que reemplazan la trascendencia negada son vacíos, en lo que se

refiere a un saber cualquiera del mundo, y no permiten que la trascendencia se exprese. Pero todo contenido del pensar humano, o procede del saber de una existencia dada, real y determinada, que es mostrable, o del lenguaje de una trascendencia que se dirige a la Existencia del ser-sí-mismo, tan indemostrable como ella misma. En Nietzsche surgen posiciones vacías, justamente, porque quiere permanecer en el mundo y, sin embargo, abandona lo que de él se puede saber.

Apenas sería posible negar que, al lector de Nietzsche, lo asaltan, en pasajes decisivos, afirmaciones por así decirlo desérticas, y que lo definitivo —expresado en símbolos que nada dicen— lo desilusiona. La última y muda palabra parece ser la del devenir vacío, la del movimiento vacío, la de la creación vacía y la de un futuro vacío.

Pero esa apariencia no constituye la verdad definitiva sobre Nietzsche. Cuando se le hace el reproche de ateísmo y se señala, para ello, su *Anticristo*, ese ateísmo de Nietzsche, sin embargo, no lleva a una negación unívoca y superficial de Dios, ni tampoco a la indiferencia de un Dios lejano, que deja de ser Dios, puesto que ya no se lo busca como tal. El mismo modo según el cual Nietzsche establece que, para su época, «Dios ha muerto», atestigua su emoción. Así como su inmoralidad quiere superar la moral engañosa y sin generalidad seria por un *ethos* verdadero, así también su «ateísmo» busca la auténtica relación con el ser, frente a las mentiras niveladoras, que le quitan toda pasión a la presunta creencia en Dios. Y aun cuando el impulso inexorable de su ateísmo lo llevara a la elevación de su propio ser, y aunque la probidad que exige se levantase hasta constituir la radical negación de toda simple creencia en Dios, aun entonces, Nietzsche mantendría una maravillosa proximidad con el cristianismo: «es el mejor trozo de vida ideal que realmente he llegado a conocer. Desde niño, lo he seguido, a través de muchos escondrijos, y creo que jamás, en mi corazón, he pensado en contra de él» (a Gast, 21-7-81).

Todo lo dicho indica que Nietzsche, al rechazar la creencia en Dios y al formar las imágenes de la pura inmanencia, que lo sustituyen, no quiere trascender; pero, de hecho, constantemente, tiende a esos actos de trascendencia.

El acto nietzscheano de trascender

El signo más cierto del acto de trascender está en que, a diferencia de todas las teorías positivistas, naturalistas y materialistas — caracterizadas siempre por una inmóvil autocerteza, limitada al objeto que consideran y que, para ellas, es el ser en sentido propio — Nietzsche, en su negatividad, es por completo universal. Rechaza el positivismo, aun cuando algunas de cuyas fórmulas aparezcan con frecuencia en él. El origen del movimiento del pensamiento nietzscheano no está en el ateísmo vulgar —que se satisface con objetos empíricos del mundo, en tanto son objetos de investigación y de hipótesis y que después, cuando intenta saber qué es el ser, se sirve de alguna superstición cualquiera— sino en la insuficiencia ilimitada de cualquier contenido ontológico que se le presente. Quizá todo cuanto Nietzsche niega, ya haya sido negado en otro tiempo, pero de una manera simplificada (por eso, lo que restaba se afirmaba con ingenuidad). O bien, en la negación, el negador no está existencialmente amenazado, porque tiene por detrás de sí mismo la secreta seguridad de una existencia de suyo comprensible, es decir, capaz de comprenderse por sí misma. En Nietzsche, en cambio, el impulso de la negación parte de las insatisfacciones de una pasión y de una voluntad de sacrificio que parecen provenir de la misma fuente que alimentó a los grandes religiosos y profetas.

El acto de trascender, propio de Nietzsche, aparece como nihilismo. Reconoce haberlo llevado a su término. Entendido como nihilismo creador, perteneciente a los fuertes, lo diferencia del nihilismo no creador y destructivo, peculiar de los débiles: «todo movimiento

fecundo y poderoso de la humanidad ha creado, simultáneamente, un movimiento nihilista» (15, 223).

Nietzsche advierte el nihilismo que se le reprocha en los grandes fenómenos históricos y en la *décadence* moderna. Al brahmanismo, al budismo y al cristianismo los denomina religiones nihilistas, «porque todas ellas han glorificado el concepto opuesto al de la vida: a la nada, concebida como meta, como supremo bien o como 'Dios'» (14, 371). Semejante nihilismo pasivo de los débiles, en el que todos los valores se hacen la guerra entre sí, es destrucción. En primer plano aparece «todo lo que recrea, cura, calma y aturde mediante diferentes disfraces: religiosos, morales, políticos o estéticos» (15, 157). También es débil «el nihilismo que sigue el ejemplo de Petesburgo (es decir, la fe en la no creencia, que puede llegar hasta el martirio)». Ese nihilismo «muestra siempre, y ante todo, la necesidad de la fe, de un apoyo, de una espina dorsal y de sostén» (5, 281). El nihilismo manifiesta una atrofia. El perecer de los nihilistas acrecienta la condena de muerte que se imponen a sí mismos. Tienen «la instintiva necesidad de cumplir acciones que los hacen enemigos mortales de los poderosos». Queda en ellos un resto de voluntad de poder modificada, «puesto que los poderosos los obligan a hacerse verdugos de ellos mismos. Tal es la forma europea del budismo, la actividad negador a, por la cual toda la existencia perdió sentido» (15, 185).

El nihilismo de Nietzsche, en cambio, enfrentado a esas posibilidades que se le oponen, constituye, de hecho, una forma de su acto de trascender, difícil de entenderse por su ambigüedad. Al trascender el nihilismo, se le tiene que mostrar el ser. Mas, para el que contempla su pensamiento, esa circunstancia es como si faltara: Nietzsche ha superado el nihilismo, pero mediante la forma que corresponde a una existencia temporal capaz de rechazar toda posesión. De ese modo, el nihilismo constantemente se vuelve a mostrar y, sin embargo, tiene que ser superado. Sus comprobaciones, que se tornan dogmáticas (son sustitutos que rechazan la trascendencia), también pueden aparecer, como la

voluntad de creer, en el incrédulo. El salto de Nietzsche hacia un contenido de fe no lo lleva a la tradición (como en Dostoievski o en Kierkegaard), sino a una fe inventada por él y mediante símbolos hechos por él mismo (superhombre, eterno retorno, Dionisos, etcétera): a todos ellos les falta la atmósfera históricamente obligatoria. Así, cuando la mirada se estrecha por la percepción de las doctrinas dogmáticas de Nietzsche, este podrá aparecer como un pensador que, de hecho, no puede vivir de acuerdo con las consecuencias derivadas de sus concepciones. A partir de su confesado nihilismo, solo parece concebir las consecuencias de una poderosa escapatoria, en lugar de superarlo, tal como creía hacerlo. En apariencia, no tiene nada más y, dentro de la vacuidad inmanente al mundo que, sin embargo, es imaginaria, parece concebir la manifestación de alguna subsistencia ontológica. Lo exagerado de una fe sin esperanza parece atenerse a algo cuya acción es artificial. Sin embargo, solo lo parece, y eso ocurre cuando, en lugar de considerarse un Nietzsche íntegro, se aíslan las afirmaciones positivas de su doctrina. Su acto nihilista de trascender no se aquieta en el ser. Por eso, el ateísmo de Nietzsche consiste en la creciente inquietud de una búsqueda de Dios, quizá no entendida.

Nietzsche expresa su ateísmo con indecible tormento. El hecho de que sea necesario renunciar a Dios tiene la siguiente consecuencia: «nunca más volverás a rezar… nunca más descansarás en una confianza infinita; te prohibirás a ti mismo detenerte ante ninguna sabiduría última o ante un bien o poder últimos, y no podrás desuncirte de tus pensamientos… Hombre del rechazo ¿quieres rechazarlo todo? ¿Qué te dará fuerzas para ello? ¿Quién tuvo jamás tal fuerza?» (5, 261). Semejante exigencia, concepción y realidad de Nietzsche tienen tal índole que desearía fuesen erróneas: «finalmente, para todos aquellos que tienen un dios cualquiera por compañero, no existe lo que yo conozco como “soledad”. Ahora mi vida está atravesada por el deseo de que todas las cosas pudiesen ser de otra manera a como yo las concebía y de que alguien me

volviera incrédulo con respecto a mis propias Verdades» (a Overbeck, 2-7-85). Contempla su abismo con claridad y grandiosa probidad. «Un hombre profundo necesita amigos: sería como si tuviese su propio dios. Pero yo carezco de un dios y de amigos» (a su hermana, 8-7-86). Pero Nietzsche, aunque espantado, no retrocede. Así debemos comprender lo que afirma al considerar la verdadera valentía del hombre. «¿Tenéis valentía?… No valentía ante testigos, sino la del solitario y la del águila, a quienes no observa dios alguno» (6, 419).

Por eso, no es asombroso que, al fin, encontremos indicaciones directas y afirmadas por él mismo de un contacto con la trascendencia. Permitió que, en el pensamiento, siguiera subsistiendo el dios que tenía que negar. Por ejemplo, piensa que, «en sentido propio, solo está refutado el Dios moral» (13, 75). Con decisión, se atiene al espacio libre, aunque jamás hable de un Dios único, sino de dioses y de lo divino. «¡Cuántos nuevos dioses son todavía posibles! En mí mismo, en quien el instinto religioso, es decir, plasmador de Dios, a veces se vuelve vivo a destiempo ¡de qué modo tan diferente y diverso se ha revelado lo divino!… ¡Tantas cosas raras me han sucedido en los instantes intemporales que le sobrevienen a la vida!… No dudaría que existen muchas clases de dioses» (16, 380). Pero el movimiento que vuelve a reponer todo en el hombre, es igualmente decisivo. «Me parece importante que uno se desprenda del universo, de la unidad, a la cual se le ha estampado un nombre, es decir, se la ha bautizado como “Dios”… La hemos desvinculado de nosotros, dándole un carácter incondicionado. Solo pudimos renunciar a ella, entendiéndola como algo desconocido, supremo y total; ahora, debemos retomarla para lo más próximo, es decir, para nosotros» (15, 381).

Aunque lo próximo siempre aparezca como insuficiente, Nietzsche —al término del acto por el cual trasciende toda subsistencia presente— lo pudo considerar como esencial, sin dejar, empero, de preguntar (y con ello, de abandonarlo una vez más). «Quizá el todo se componga de partes insatisfechas, a las que se les ocurren todo

género de deseos. Acaso la marcha de las cosas sea, precisamente, la de un “¡quítate de aquí!” “¡quítate de la realidad!”, llevadas por su insatisfacción. ¿La fuerza que las impulsa estaría en lo deseable? Este ¿sería… *deus*?» (15, 380-381).

Pero, en Nietzsche, hay un pasaje en el que encontramos algo así como la calma en la trascendencia. Él mismo se había creado, involuntariamente, el nuevo mito del paisaje, entendido como mito de la pura inmanencia. La nobleza de Nietzsche encontró un abrigo en la naturaleza. Ella le manifestaba al ateo, en lenguaje cifrado, la identidad de su ser con el ser de las cosas. Trátase de la animación mítica de la naturaleza, realizada por parte de alguien que, en absoluto, es un solitario. Un paisaje en sí mismo, sin otro ser humano fuera del que lo oye, se torna mítico. Si ese mito se asemeja en algo a la expresión de una falta de comunicación humana, la cuestión —que llega a los límites del ser de Nietzsche— dirá: ¿existe una referencia recíproca entre el ateísmo y la falta de comunicación? En su obra intelectual y poética se halla, efectivamente, una relación. Pero si, a partir de una característica —por cierto, dominante en el pensamiento de Nietzsche— concluyésemos en algo que afecta a su totalidad, cometeríamos error. Diríamos: no ha amado a nadie de manera incondicionada, por eso, Dios ha muerto para él. Su radical ateísmo está en relación existencial con la radical falta de comunicación. Su apasionado anhelo por comunicarse, nunca le permite lograr que la divinidad indeterminada desaparezca del todo: su ateísmo está en la inquietud que lo penetra en lo más íntimo de su Existencia. La Existencia y el pensar de Nietzsche llegan más lejos de lo que, de ese modo, se podría abarcar. Pero, para las posibilidades del sentido, referidas a la formación pensante de sustitutos de la divinidad, lo dicho constituye un signo por instantes llamativo, siempre que la interpretación no convierta en absoluta a la unidad del ateísmo con la falta de comunicación, en cuyo caso no sería verdadera.

El filosofar frente al ateísmo

Lo que Nietzsche expresó como ateísmo no puede ser en cuanto contenido, una simple no-verdad o una simple verdad. En efecto, no hay ninguna demostración de la existencia de Dios, tal como tampoco hay demostración alguna del ateísmo. Por otra parte, no existen pruebas en pro o en contra de que la naturaleza del hombre solo sea la del animal: el hombre es libre de sentirse animal, si así puede hacerlo. En estas cuestiones las argumentaciones no deciden nada: a lo sumo, aclaran. En este caso —más allá de los límites de lo que se puede saber de modo universalmente válido— la verdad es por su realidad. No se puede dudar de la seriedad existencial de esa verdad, ni en Nietzsche ni, en general, en quien se cumpla como realidad. El ateísmo constituye un poder en el mundo. Nietzsche vio y expresó semejante realidad que, desde entonces, fomentada por él, se acrecentó en un grado inmenso. Tal ateísmo no es un desfallecimiento en la nada, sino una pasión demoníaca. Viéndolo en toda su incaptable ambigüedad, Nietzsche creó la expresión más grandiosa de ese ateísmo.

Cuando no existe ninguna decisión universalmente válida, capaz de obligar, por intelección, a todos los seres racionales; cuando esa decisión ha sido tomada con referencia a la verdad de la creencia en Dios o de la creencia en el ateísmo, la veracidad exigirá que se vea su realidad existente y la eficacia real de su poder. Para un filósofo que no abandone la honradez, será necesario vivir en relación con la realidad del ateísmo. Si la verdad está en la trascendencia del ser-sí-mismo, entendida como fundamento del filosofar, dicha verdad solo será cuando se mantenga cuestionada por lo otro, esto es, por el ateísmo. Ella no solo reconocerá la realidad y la fuerza de lo otro, sino también la valentía del sacrificio, la prodigalidad de la vida y la violencia arrebatadora de ese otro.

La necesidad existencial está, para cada uno, en la decisión de querer vivir por sí mismo en el ateísmo o en relación con la divinidad. Semejante decisión no se apoya en un saber de uno

mismo, capaz de ser expresado, sino en la actitud íntima y en las apreciaciones de las cosas, en el riesgo y en la experiencia del ser.

El filosofar sabe que no es todo. Solo está seguro de sí mismo por lo otro, es decir, por la religión revelada, a la cual jamás alcanza, y por eso sigue siendo digna de ser puesta en cuestión. El filosofar no cumple ni comprende por sí mismo. El ateísmo, concebido por Nietzsche en toda su extensión, es, a su vez, un otro, no menos cuestionado por el filosofar. Por su exclusividad es afín a la religión revelada, a la que, por otra parte, quisiera aniquilar. El filosofar que se basa en el ser-sí-mismo no combate la religión revelada ni el ateísmo, en tanto ambos son realidades. Mediante ellos se quiere aclarar a sí mismo: quiere preguntar y ponerse en cuestión. Se diferencia del ateísmo porque reconoce la religión revelada —aunque no para el propio filosofar—, es decir, porque no pretende aniquilarla. Se diferencia de la religión revelada, porque no lleva una guerra de exterminio contra los ateos. El filosofar solo puede subsistir por la impotencia efectiva de la racionalidad del hombre abandonado a sí mismo. Su realidad, que es única, evocadora y productora de hombres, ha transcurrido, como realidad psíquica, durante milenios en callada tradición: tolerada, fomentada o rechazada por los poderes exteriores de la religión revelada y del ateísmo, ha llevado una vida oculta. El filosofar es impotente: mediante argumentos, solo puede mostrar las consecuencias que resultan de las proposiciones expresas, de índole religioso-dogmáticas o ateas; existencialmente, puede indicar abismos y posibilidades. Por esencia, está en situación de franqueza y de disponibilidad sin reservas; pero, con respecto a la religión revelada y al ateísmo —ambos en lugares decisivos— el filosofar se cumple dentro de un movimiento de comunicación con esas dos posiciones opuestas y en sí mismas cerradas. El horror frente a una efectiva ruptura de la comunicación que proviene de los hombres —quienes, sin embargo, como tales están en la posibilidad de comunicarse, puesto que no son meros poderes naturales— pertenece a uno de los más fuertes impulsos del filosofar. Ellos quisieran despertar, en

lo más íntimo del hombre, todos los poderes que este posee, haciéndolos eficaces. El filosofar como tal, no conduce a Dios, ni tampoco aparta de Él, sino que acontece a partir del origen de una referencia trascendente del ser-sí-mismo. Es la realidad humana que, en su búsqueda, quiere sacar de la profundidad de la razón y de la Existencia aquello de que el filosofar vive efectivamente y, por cierto, en un diálogo revelado en secreto a través de milenios. Nietzsche mismo dedujo, de modo inexorable, las consecuencias que derivan del contenido intelectual del ateísmo. Para ello desenmascaró al cristianismo y toda forma de creencia en Dios. El hacer humano acontece en el modo de una interpretación del mundo que, por mucho que se modifique, siempre es ilusoria. La ilusión es el fenómeno palpable de la voluntad de poder. También esta propia interpretación del mundo —la de Nietzsche— como voluntad de poder es, por su parte, la interpretación de una voluntad de poder: por eso, alcanza vigencia la afirmación de que nada es verdadero y de que todo está permitido. La voluntad de poder quiere actuar. La insuperable eficacia no reside en una verdad cualquiera, sino en la magia del extremo. Fuera del poder efectivo no hay límite alguno: ninguna exigencia incondicionada impone limitaciones. Hay una lucha en virtud de la lucha misma. Pero todo es ambiguo, y el nihilismo —la realidad constantemente actual— debe ser superado por esa metafísica del poder.

Todo eso parece ser arbitrario y estar desprovisto de ley. Pero también la realidad de la auténtica ley que crea la fuerza, es algo victorioso y sin trascendencia, es decir, es una ley que constituye la ley de ese poder. La masa es instintiva y arbitraria; lo creador está en la fuerza superior de los señores. Aquella obedece a lo que la impulsa; estos ordenan, porque pueden y tienen el poder de hacerlo. La primera necesita tener ilusiones, porque es demasiado débil como para afirmar su realidad; los segundos favorecen e, incluso, crean ilusiones para los esclavos. Ellos mismos están desilusionados y, en lugar de la presunta ilusión de la trascendencia, se crean para sí mismos, con soberana superioridad, aquellas

interpretaciones que son ilusiones, inmanentes al mundo, de esa voluntad de poder.

A través de infinitas variaciones, Nietzsche ha expresado con llamativa fuerza la manifestación eficaz de una realidad vital que de nada se espanta. Trátase de un filosofar que tiene su fuerza en sí mismo, porque no se espanta de nada y puede llegar a las últimas consecuencias. Habiendo seguido ese camino, e identificándose con él, Nietzsche parece ser el gran ateo, históricamente representativo. Pero también es más: como trasciende el hecho de no espantarse ante nada, como, de hecho, no se ata a semejante forma de ateísmo, Nietzsche es el filósofo que filosofa acerca del ateísmo. Por eso, no solo es ateo. Luego, por una parte, sigue el camino que investiga el ser del hombre que se comprende a sí mismo como siendo una forma del animal; por otra parte, rechazando tal comprensión, va más allá del positivismo, del naturalismo, del biologismo y del pragmatismo. Nietzsche lleva a cabo un filosofar de los límites (aceptados en los anteriores contenidos mencionados) y, en seguida, cambia repentinamente en una no-filosofía (al decaer en los contenidos biológicos, materialistas y teleológicos, dados en el mundo). Tal repentino cambio y, luego, el regreso al filosofar, se suceden constantemente en su propio pensar. Es la experiencia de la realidad de un ateísmo que, al mismo tiempo, no se quiere a sí mismo.

No se puede decir que, con la falta de Dios, cese el filosofar; pero, sin trascendencia, efectivamente concluye. Por eso, la inclusión de Nietzsche en un ateísmo incondicionado y superficial y en una sofística, deseosa de hallar en el lenguaje sus medios de combate, tienden, infaliblemente, a hacernos aceptar de modo unilateral la inmanencia nihilista. Se podría designar ese ateísmo como no-filosofía, puesto que, al contrario de lo que ocurría con Nietzsche, su no espantarse ante nada se limitaba a la expresión; pero, en la *praxis*, era ilimitado.

En el cambio repentino del filosofar en una no-filosofía —porque esta queda como mero contenido— Nietzsche pudo ser utilizado, de modo erróneo, por los poderes que, justamente, él mismo había combatido. Puede ponerse al servicio del resentimiento que, al denigrar al mundo y al hombre, se procura placer en la impotencia; puede servir a la violencia, que confunde las ideas de voluntad de poder, en cuanto jerarquía, con la justificación de cualquier brutalidad; puede favorecer lo hostil al espíritu, lo que glorifica la vida entendida como mero acontecer vital; puede estar al servicio de la mentira que, basada en la concepción de Nietzsche, según la cual la apariencia es verdad, permitiría toda clase de embustes; puede, en fin, servir a la despreocupada insustancialidad, a la que cumple la negación de todo, para afirmar, como siendo natural, la propia mera existencia dada.

Puesto que Nietzsche se movía entre los límites del filosofar y de la no-filosofía, atreviéndose a todo en el pensamiento, pudo encontrar la expresión formidable del ateísmo existencial y mostrar la otra verdad, ante la cual se halla el filosofar. Por eso, intelectualmente y, al mismo tiempo, atravesó muchas posiciones, sin poderse detener en ellas. Dicho de otro modo: en el desbordante árbol del pensar de Nietzsche, se marchitaron muchas flores antes de producir frutos.

Pero, en su ateísmo, reside la grandiosidad de algo que permanece sin ser vencido:

Nietzsche no consideró la verdad como algo subsistente, ni como Dios ni tampoco como el no-ser de Dios. Para él, la verdad se expresaba en su trascender, sin que pensara atenerse a lo dicho. Esa circunstancia lo hace insuperable.

De modo visionario, Nietzsche advirtió que la existencia del ateísmo era, quizá, el poder dominante de la Tierra. Ese poder, acrecentado después de él, es innegable, lo cual hace que, por segunda vez, Nietzsche aparezca como insuperable.

Pero si hubiese cometido error en la radical experiencia del límite, es decir, al rehusar la trascendencia —error grandioso por la

seriedad de la experiencia y por la fuerza ceñida de su expresión— hubiese sido una equivocación necesaria, durable y fecunda porque, de modo indirecto y con poder apremiante, habría mostrado lo verdadero. En efecto, el hombre no concibe lo verdadero en su plena brillantez, sino solo mediante un acto de saber que implica, simultáneamente, el error y la preservación del mismo, tal como, para nosotros, la luz solo es por la oscuridad. Por tercera vez, Nietzsche sería insuperable.

Por muy dominante que el ateísmo sea en su pensar, no constituye, sin embargo, la totalidad de Nietzsche. Al mismo tiempo actúa y quiere actuar en él algo que no concuerda con esa posibilidad de la existencia. Su nuevo filosofar reside en un estrato más hondo que el del ateísmo, el cual, por dominante que fuese, solo constituiría una forma particular de sus afirmaciones concretas.

EL NUEVO FILOSOFAR

El ateísmo de Nietzsche expresa, de modo extremo, su ruptura total con la sustancia histórica de la tradición, por cuanto esta habla un lenguaje que exige validez universal. Para él han desaparecido todos los ideales del hombre: quiere rechazar la moral, abandonar la razón y la humanidad. En la verdad, ve una mentira universal; la filosofía anteriores un constante engaño; el cristianismo es el triunfo de aquellos a quienes les va mal, es decir, es la victoria de los débiles y de los impotentes. No hay nada que sea sagrado y válido; nada que no haya sido condenado por su juicio. Tal es lo que parece. Frente a todas las rupturas anteriores, cumplidas por los otros —que solo eran rupturas particulares, puesto que seguía existiendo una base de validez obvia e incuestionada—, la medida del rompimiento nietzscheano ya no se puede sobrepasar: lo ha pensado en sus consecuencias últimas. Por ese camino, apenas si es posible andar un paso más. Lo que desde entonces se ha hecho, en el sentido de una destrucción negativa, y lo que se ha dicho en la

prédica de la decadencia, solo constituyen repeticiones de Nietzsche, que vio cómo Europa se encaminaba, de modo incesante, a la catástrofe. Dentro de su grandiosidad y de los peligros amenazantes, su visión era originaria y verdadera; después de él, y en boca de otros, tuvo, la mayor parte de las veces, una falsa grandeza. En efecto, Nietzsche difiere esencialmente de estos últimos por su emoción genuina y porque arriesgó toda su vida intelectual al abrir el camino para un futuro que no sea el de la decadencia del hombre. Nada de cuanto Nietzsche haya dicho en particular es tan esencial como la inaudita seriedad de la ruptura entre su vida y el todo. El impulso de semejante ruptura, todavía heroica, no está en la voluntad de romper, sino en la voluntad de afirmar.

La cuestión consiste en saber cómo Nietzsche concibe la afirmación de lo positivo y cómo lo expresa.

El superhombre, la voluntad de poder, la vida y el eterno retorno, en la expresa objetividad de esas concepciones, tienen la apariencia, por así decirlo, de derrumbarse, lisa y llanamente. Sin embargo, la realización de tales posiciones son, en Nietzsche, ambiguas: por su directa objetividad, desengañan y, por la profundidad, excitan, aunque se expresen de modo encubierto. Es como si Nietzsche, por decirlo así, al pasar de su metafísica —que, por su contenido inmediato ya no nos concierne— aclarase lo existencial, aunque solo sea con la claridad de un relámpago, y no con la luz permanente, que muestra el ser en calma luminosidad. Por eso, nuestra exposición no solo ha intentado unificar los contenidos concretos o mostrar la objetividad inmediata —aun en los casos en que era necesario hacerlo por el carácter vacío de las concepciones —, porque con ello no se llenaban las pretensiones de las cuestiones propuestas, sino que ella intentó, ante todo, hacer surgir el máximo de lo que se oculta en esos contenidos significativos. A menudo, tal propósito se puede lograr apelando a las proposiciones incidentales y dispersas de Nietzsche, las cuales dicen mucho más que las mismas posiciones definitivas.

Nietzsche no aprehende lo positivo dentro de una inmanencia que llega a ser de superficial precisión, sino en el horizonte infinito, es decir, en una indeterminada falta de límites. Cuando se sueltan todas las ataduras y todos los horizontes que limitan se rompen, de hecho, el pensamiento se pierde en la nada.

Cuando, finalmente, Nietzsche busca lo positivo en una imagen y en una forma, solo llega, la mayor parte de las veces, a símbolos vanos que, por cierto, están dotados de fuerza expresiva y de energía visionaria, pero carecen del poder apremiante que caracteriza las cifras metafísicas.

Si, después de la ruptura y del desprendimiento de toda base, Nietzsche cae al río que lo arrastra hacia el mar, tratará de atenerse al eterno retorno y a los demás contenidos que se vuelven dogmáticos, pero es como si se salvase en un témpano de hielo que, sin embargo, se fundirá. Al penetrar en lo infinito, da la impresión de querer volar en el espacio vacío. Cuando concibe símbolos, es como si máscaras inertes le cayeran de las manos. Por ninguno de esos caminos consigue lo que se propone.

Pero, sin embargo, ninguno de los mencionados caminos son, para Nietzsche, una mera nada. En efecto, el impulso y la meta constante que hay en ellos, es la historicidad de la Existencia. Trátase de una voluntad por la sustancia de algo que no es el pensar, sino de lo que domina todo pensamiento. Que dicha voluntad se haga conocer como aclaradora o no, dependerá de que ella sea el signo de un pensamiento singular, y no del origen mismo, el cual solo se puede comunicar ambiguamente. En apariencia, el filosofar de Nietzsche llega, de modo inconsciente, a la Existencia en su historicidad, sin poder aprehenderla de manera decisiva: es como si su filosofía impulsase el retorno a la propia historicidad, tanto a partir de la precisión finita del pensamiento, como de la infinita indeterminación. Pero también es frecuente la apariencia de que Nietzsche no pensara desde la historicidad.

La voluntad de una Existencia verdadera e histórica obligaba a que Nietzsche disolviese todo, con el fin de llegar al nuevo origen. Al desenmascarar y al derribar las falsedades, las huecas fachadas con aspecto de solidez, Nietzsche fue como una tempestad, creadora de atmósfera pura. Su demolición de la «moral», tal como existía y era corriente, fue grandiosa y estaba exigida por la situación: con ello volvió a librar el camino para la filosofía de la Existencia. En efecto, mientras la vida sea conducida por principios obvios e incuestionados, en los cuales no se cree de veras e incondicionalmente, el filosofar seguirá siendo una inofensiva ocupación entre otras, cuyos «temas» serán elegidos por ocurrencias contingentes. Solo al abandonarse esa vida, se podrá volver a filosofar, a partir del todo, sobre el ser de la Existencia.

A diferencia, por ejemplo, de las actitudes tomadas en la época de la revolución francesa, la ruptura de Nietzsche fue más radical, aunque no tuviese la voluntad de romper con la tradición transformada. No solo Nietzsche se atenía a la época presocrática de Grecia, en tanto altura intangible y modelo de la humanidad (como sustituto del Nuevo Testamento cristiano), sino que nunca olvidaba lo transmitido por la historia, ni pensaba estar obligado a comenzar desde la nada, desde una nueva barbarie. El trato con lo grandioso del pasado —aunque lo rechazara— atraviesa su obra entera.

Por decisivo que haya sido el modo en que apareciera, por conmovedora que sea su acción, por inexorable que fuese el fundamento de su inquietud —que no le permite calma alguna a lo subsistente—, ese nuevo filosofar no llega a tener, en Nietzsche, la configuración y el carácter definitivo de una forma. Su pensamiento expresa, aunque sin alcanzar la meta, la lucha increíble de todos los modos de sentir, de experimentar y de querer.

La negatividad absoluta

En la marcha de su dialéctica efectiva, Nietzsche permite que las contradicciones se acrecienten profundamente. En ese filosofar, es necesario que todo se invierta. La misma probidad se pone en cuestión; el ateísmo voluntario no suprime el instinto creador de Dios; el rechazo de toda profecía soporta, sin embargo, la profecía de algo absurdo; Dionisos se opone al Crucificado, y ambos pueden ser el mismo Nietzsche.

Si, en tanto doctrina acerca del todo, no subsiste ningún contenido pensado por Nietzsche, lo decisivo de su filosofar no estará en algún contenido determinado, por dominante y eficaz que fuera para su obra. Se debe considerar la significación que tiene el hecho de que todo lo afirmado se vuelva a cuestionar, es decir, la circunstancia de que todo lo pensado —voluntaria e involuntariamente— parezca volver a suprimirse en contradicciones.

Nietzsche busca la amplitud del pensar, y con ella, la sustancia del ser, es decir, la sustancia auténtica, despojada de velos. El camino está, para él, en la superación de todo contenido ontológico, de todo valor, de toda fijación de lo esencial en el mundo. «Mis escritos solo hablan de mis superaciones» (3, 3). Surge así la extraordinaria pretensión de no atenerse a nada firme, con el fin de ser de un modo auténtico.

El acto de superar acontece mediante la «sospecha» y la «traición». La sospecha es la actitud ante la cual no subsiste nada que sea incuestionado, de tal modo que no queda algo que se pueda reponer —como ocurre con la duda, una vez que ha sido refutada— sino que, aquello de lo que se ha sospechado, si es que ha de participar del ser, se tiene que modificar. Nietzsche cree que jamás «nadie ha visto el mundo con una sospecha tan profunda», y denomina sus escritos «escuela de la sospecha» (2, 3). Estima que hay «tantas filosofías como desconfianzas» (5, 279). La traición no es la perfidia de un abandono deshonroso, sino la renuncia a sustancias históricas que se han vuelto vacías. Dicha renuncia se cumple por una necesidad que todavía no se comprende. En el

peligro de la Existencia misma, la traición es el logro originario y posible de un otro radical. Ya desde temprano, Nietzsche escribía: avanzamos «impulsados por el espíritu, de opinión a opinión, a través del cambio de los partidos, como nobles traicioneros de todas las cosas que, en general, pueden ser traicionadas» (2, 412).

Por tanto, según Nietzsche, tan pronto como se comienza a desenmascarar las cosas, se revelará el carácter aparente de toda existencia dada, y ese carácter aparente se mostrará como la única realidad. La dialéctica infinita no permite reposar en lugar alguno, ni detenerse en nada subsistente. Sin embargo, al iniciarse el recorrido del camino del desenmascaramiento, permanece la diferencia entre lo verdadero y lo falso. Pero, en tanto la superación no depende de un acto de desenmascarar, puesto al servicio de alguna verdad, sino de la simple y llana destrucción de todo fenómeno aparente en la realidad, desaparece la diferencia entre las cosas que se pueden traicionar y las que siguen subsistiendo. Antes bien, todo se somete a la traición. Lo que Nietzsche piensa, se transforma en mera posibilidad y, por un instante, se convierte en ella; pero lo que él mismo quiere, en sentido propio, es afín a la antigua trascendencia, porque rebasa toda forma captable en el mundo, toda posición y toda meta. Sin embargo, también se opone a ella, porque al término de ese acto de rebasamiento no queda nada.

En nada de lo pensado por Nietzsche hay reposo alguno: siempre nos obliga a ir más allá de lo que podríamos concebir como una verdad definitiva, es decir, como la verdad. Una vez más no parece quedar, finalmente, más que la nada. La absoluta negatividad —sea en la sospecha o en la desconfianza, en la superación, en la contradicción o en la admisión de la subsistencia de lo contradictorio — es como una pasión de la nada; pero, justamente así, la voluntad del ser verdadero, que a todo se atreve en su alcance, no puede lograr forma. Esa voluntad quiere extraer lo verdadero de lo profundo. De tal suerte, no se lo puede volver captable mediante la ausencia de contradicciones: ella quiere expresar y dar realidad a lo que todavía está encubierto en la determinación del pensamiento y

trata de retomar la historicidad de la propia Existencia en su fundamento.

Una señal de lo dicho se encuentra en la voluntad de afirmación, que penetra la obra toda de Nietzsche. Cuando alcanza su cumbre en la concepción del eterno retorno y del *amor fati*, dicha voluntad se presenta, en todas partes del pensamiento nietzscheano —aun en lo pequeño— como el signo que, constantemente, acompaña el hecho de que, para él, la nada no sea. En este sentido, Zarathustra dice: «¡Cuántas cosas ya han salido bien! ¡Cuán rica es la Tierra de pequeñas cosas perfectas, de cosas bien hechas!» (6, 426). En lugar de conducir, por la escala de las negaciones, a la nada definitiva, el pensamiento de Nietzsche lleva, también por la escala de innumerables pequeñas afirmaciones, a la afirmación definitiva.

Ensayos

El filosofar que, como hacer positivo, solo pretende «ensayar», corresponde a la negatividad absoluta. Esta filosofía del «peligroso quizá» (7, 11), a partir del horizonte último de lo infinito, convierte el todo en algo provisional. Por eso, no hay nada a lo que no se atreva. «Tal filosofía experimental, según yo la vivo, se quita a sí misma —a modo de ensayo— la posibilidad de un nihilismo sistemático, sin que eso signifique que se detenga… en alguna negación» (16, 383).

Un filosofar semejante, que procede por medio de ensayos, que inventa y que experimenta posibilidades, sigue dominando todo lo pensado, en lugar de estar dominado por este. Mediante una duda soberana y viril, y sin sumergirse en el escepticismo, quiere preparar la realidad de la Existencia histórica, es decir, la acción que no consiste en el mero pensamiento de la verdad, sino que llega a ser la verdad misma. Frente a ella, cualquier verdad pensada solo seguirá teniendo un carácter de ensayo y de posibilidad.

Por eso, la idea nietzscheana del pensar que procede mediante ensayos, se diferencia de una mera falta de leyes obligatorias,

propia de lo arbitrario y del capricho. Con ese filosofar, definido por el acto de ensayar, Nietzsche combatió, como si tuviese alguna doctrina formulada, otras teorías diferentes; pero no se trata de la lucha de un dogma contra otro, ni la de una determinada concepción del mundo contra otra. Nietzsche no introdujo, de modo resuelto, alguna fe visible y expresable, con el fin de luchar para que ella mantenga un lugar en el mundo y para que amplíe su espacio o, quizá, para probar, en el combate, la fecundidad de la creencia en un error. Lo mismo que Nietzsche era en su conducta con respecto a casi todas las situaciones de su vida —trataba de llegar, intelectualmente, al fundamento de las posibilidades y, en último término, no le quedaba nada, sino que padecía, renunciaba y se retiraba— lo fue también, de hecho, en su filosofar: ambiguamente decía que era un «espíritu-tentador»[144]. Pero tal tentativa, en lugar de carecer de obligaciones, se apoyaba en un profundo fundamento: es la lucha que se libra en un plano muy diferente al de la existencia dada que combate contra otra existencia dada en el mundo (lo cual también se cumple en la forma de verdades afirmadas y desarrolladas dogmáticamente). La lucha, que Nietzsche dirige, se libra entre la sustancia y la nulidad. Semejante combate acaece en todo el mundo; pero en un plano en el cual no se originan luchas reales para la existencia dada. Trátase, en cambio, del combate más profundo y más decisivo: del que transcurre en lo íntimo del alma de cada individuo y de las almas de los pueblos. Nietzsche entregó las armas para el sentido existencial del combate interno, invisible e inaudible; es decir, ofreció un cuestionar en forma de ensayos, el equívoco de una falsa comprensión y las posibilidades de la perseverancia. La comunicación de semejante procedimiento pretende no detenerse jamás ante esas cuestiones, ni siquiera ante el filosofar de Nietzsche, como si se tratara de una concepción del mundo verdadera y ya comunicada.

Nietzsche como víctima

El filosofar de Nietzsche carece de todo resultado, aunque se cumpla con el mismo entusiasmo que, históricamente, se ponía antes en la búsqueda de Dios —salvo que el filosofar nietzscheano está condenado a la soledad y al abandono. En efecto, comparado con la vida que sigue el término medio y la generalidad, semejante filosofar es antinatural. «Una filosofía que no proporcione mayor felicidad y virtud, sino que dé a entender que se sucumbe al servirla, estará sola en medio de la época… tendrá que atravesar muchas clases de desconfianzas y de odios… A nadie se le puede insinuar fácilmente tal filosofía: se tiene que haber nacido para ella… y todavía no encontré a nadie que reuniera esas condiciones…» (14, 412).

La negatividad ilimitada y las tentativas, entendidas como actividades no obligatorias del mero entendimiento, se podrían realizar mediante el trato con todas las cosas, concebidas como lo otro de la propia existencia. Pero lo que la negatividad y los ensayos son en sentido propio, y lo que, de ese modo, se muestra realmente y no de manera contingente, solo podrá ser visto cuando un hombre, con todo su ser salte, por así decirlo, ese abismo, y, como representante, haga algo que, si todos lo hiciesen, todos se destruirían. Tal cosa se llama: sacrificarse.

En primer lugar, Nietzsche aparece como víctima del instante histórico del cual es consciente, y cuyo significado es el de ser un punto crucial de los tiempos. Personalmente, ya no podía participar de la realidad de la época; por decirlo así, tenía que ver lo que experimentaba del mundo desde fuera, puesto que estaba excluido. Pero, dado que, de hecho, tenía que vivir y que pensar en su época, su pensamiento se revistió con un ropaje que le era inadecuado. Se presta a confusiones, porque adopta gestos y modos de pensar propios de su tiempo (él mismo era también aquello que combatía, por ejemplo, positivista o wagneriano) y porque, en soledad creciente, había perdido la medida de la comunidad a que pertenecía. Fue el filosofar de un hombre que, en la mayor crisis de la humanidad occidental, se atrevió a experimentar en soledad lo

que desde ella nos llega despedazado, y eso solo pudo ser visto por el hombre que fracasa.

En segundo lugar, Nietzsche aparece como víctima en tanto hombre sin más, puesto que acepta para sí mismo la eterna negatividad de todo lo finito, realizándola, en sí mismo, de modo implacable. Mientras que la finitud, en quienes no se sacrifican, crea la base para la posibilidad de un ser-sí-mismo en los límites actuales y desde los fundamentos presentes y concretos que experimentan las cifras de la existencia en su peculiaridad histórica, Nietzsche —en lugar de alcanzar su propia historicidad en identificación con la finitud— la logra por una identificación con la negatividad. Es como si se produjera una ampliación del ser humano, por la cual este se sobrepasa a sí mismo llegando a un proceso de autocombustión que no deja residuo alguno. Sin esa ampliación, el hombre estaría ligado, y solo sería real por esa ligazón.

Como hecho empírico, la locura brutal y absurda se convierte en algo semejante a un símbolo mítico de ese sacrificio. Por eso, Nietzsche puede ser, una vez más, erróneamente interpretado: la locura lo deja libre de obstáculos y lo deshace. El hecho de que su originalidad solo sea radical cuando, al mismo tiempo, comienza la descomposición obrada por la soledad y por la enfermedad —de tal modo que, sin los procesos biológicos que concluyen en la locura no nos podríamos representar las posibilidades más extremas de su filosofar— reduciría el sacrificio de toda esa vida y de todo ese pensamiento a la locura.

El sacrificio también se muestra en la obra, la cual no puede alcanzar ninguna de las formas subsistentes que poseían los grandes sistemas y también el filosofar crítico de Kant. No obstante el carácter infinitamente reflexivo y consciente, lo que Nietzsche hace al pensar, está hecho, en lo decisivo, de modo inconsciente. El pensamiento como tal no tiene frenos, puesto que se atreve a todo, aun cayendo en el error o en el juego. El pensar de Nietzsche, a pesar de las superaciones ilimitadas, del escepticismo y de la

disolución crítica es, en el sentido kantiano, no-crítico. Continuamente se desliza hacia la dogmático, y, sin dominarlo, lo vuelve a superar en un movimiento constante. Por eso, Nietzsche afirma demasiado, aunque, en seguida, vuelva a transformar lo afirmado en su opuesto. Es como si de continuo, un fanatismo intelectual se trocase en otro fanatismo intelectual. De ese modo, todos se rebajan al plano de la mera búsqueda y, con ello, se suprimen. Puesto que Nietzsche comete errores, y que los reconoce como tales, nadie podrá apoyarse en él, como si fuese el autor de un filosofar crítico. La consecuencia de todo ello está en la incesante errada interpretación del pensar nietzscheano. Este tiene su fundamento en lo más íntimo de su obra: ella expresa el sacrificio, y no una autorrealización históricamente cumplida en el mundo.

Del modo según el cual Nietzsche se sacrifica, surge su más alta pretensión; pero entonces nadie puede seguirlo en su camino. En cuanto Existencia filosófica es como el fuego: así se comprendió a sí mismo. La autenticidad existencial de Nietzsche se manifiesta como una llama que todo lo devora. De su existencia dada y de su propia voluntad no queda ningún residuo incombustible: su propia Existencia desaparece en una soledad sin comunicación.

Pero, aunque el ser de Nietzsche sea el del sacrificio, eso no basta para concebirlo. No se subsume a un tipo de existencia humana conocido. La palabra solo se profiere a partir de lo inconcebible de un ser de excepción que por su índole, nos concierne: golpea nuestro ser mismo, y el hecho de que solo sea algo excepcional, no nos deja indiferentes.

La cuestión acerca del ser y de la acción de Nietzsche queda abierta

La cuestión acerca del ser y de la acción de Nietzsche queda abierta. Si alguien quisiera, finalmente, oír una máxima que encerrase el ser propiamente dicho de Nietzsche —con el fin de

seguirlo en proposiciones simplemente repetibles, en lugar de experimentarlo en el trato directo con su pensar— tendría que tener en cuenta lo siguiente:

En los casos en que se trata del ser mismo, el comienzo de toda no-verdad está constituido por el hecho de querer oír y tomar decisiones definitivas y expresables. Solo en el mundo —en el conocimiento de objetos determinados, en el trabajo realizado con metas precisas, en el obrar encaminado a fines definidos— es posible tomar una decisión expresable que, al mismo tiempo sea una condición necesaria de la acción plena de sentido. Pero, semejante acción debe estar abarcada por la conciencia del ser, propia de la Existencia, puesto que ella es portadora de cualquier sentido expresable. Esa conciencia del ser se aclara mediante la móvil comunicación con los pensadores originales, es decir, con los que no tienen nada de definitivo ni de cerrado, o sea, por medio del movimiento del pensar mismo, que no encuentra reposo ni subsistencia en ninguna proposición. Lo así pensado constituye el recurso para llegar a certezas fundamentales: de ellas nacen lo determinado del fin del obrar y del conocer presentes.

En Nietzsche hay un nuevo filosofar, aunque este no alcance a ser un todo elaborado conceptualmente. Lo que era y lo que quiso, es cuestión que queda abierta. Es como un eterno comienzo, porque el principio reside en la tarea por él concebida. En ella, lo esencial no es la obra, sino el hombre en devenir. Pero, al mismo tiempo, también hay en Nietzsche lo intransmisible de una filosofía que, en esa forma, solo existe en él. Tal filosofía habla, sin mostrar el camino; es, sin ser modelo.

LA APROPIACIÓN DE NIETZSCHE

No obstante la abundancia de lo que las obras y la correspondencia nos transmiten, el filosofar de Nietzsche está como oculto. A

nosotros, que somos diferentes, y que no podemos ni debemos seguirlo, ese filosofar nos hace palpable, sin embargo, el origen de una transformación radical de la vida humana, ahora posible. A partir de este punto, debemos desarrollar lo peculiar de una apropiación de Nietzsche.

Cuando —entendiéndoselo como espíritu creador, rico en intuiciones sorprendentes y capaz de llegar a una expresión verbal completa— se lo acepta en actitud estética, con un entusiasmo que a nada compromete, la apropiación como tal desaparece. Así proceden aquellos para quienes, finalmente, la medida y la forma son decisivas. Durante la juventud encanta; luego, desazona y disgusta por sus contradicciones incesantes, por sus desmesuras y por los errores cometidos en su época tardía, exhibidos con imágenes exageradas y verbales, con dogmatismos ciegos y con desviaciones que, ocasionalmente, pueden ser ridículos. Tales son los típicos desengaños de los lectores que han perdido de vista el núcleo. Al fin, solo les quedan algunas producciones pequeñas, además del crítico y del escritor capaz de haber enriquecido la lengua, es decir, del autor de un excelente estilo aforístico, propio del ensayista y poeta. Pero si, por ese camino, la apropiación de Nietzsche se agotase en la edificación de bellezas y en el goce de un lenguaje que produce sensaciones ingeniosas, toda sustancia desaparecería.

Sólo cuando permito que el impulso posible, que proviene de Nietzsche, sea eficaz en mí, dicho impulso no será aceptado estéticamente, sino tomado con seriedad y desde un punto de vista filosófico. Ahora bien: su eficacia fracasa cuando, al participar de él, sea desde el punto de vista estético, sea desde el punto de vista intelectual, sistemático o en cualquier otro sentido se lo rechaza en parte. En contra de esa actitud, adoptada con respecto a la obra, se trata de entrar en contacto con el origen que se halla en medio del todo, es decir, que no está en las concepciones particulares, ni en la belleza estética, ni en la verdad crítica.

Puesto que Nietzsche mismo no es ningún fenómeno capaz de presentarse rotundamente a nuestra mirada, sino que nos ofrece una autodestrucción por la cual no se edifica mundo alguno ni se permite nada de subsistente; puesto que es un puro impulso sin configuración —de una tal sería posible participar—, Nietzsche nos propone la tarea de una apropiación que nos puede modificar. Cuando la concebimos, nos tenemos que mostrar, infaliblemente y a través de ella, en nuestra esencia, sea porque nos descubre, sea porque nos produce. Entonces cesa la embriaguez que causa lo drástico y la radicalidad: ya no se confunde el fuego artificial del entusiasmo con el impulso calmo que actúa de modo inexorable. Nietzsche llega a ser educador; pero en la medida en que podamos dominar los engaños a que conduce.

El engañoso Nietzsche

Los atenienses se pusieron furiosos frente a las cuestiones y a la búsqueda de las posibilidades de Sócrates: este confundía a quien creía poseer lo verdadero en proposiciones habituales o en lemas nuevos. Solo queda la posibilidad de injuriar al fastidioso y, finalmente de matarlo, o bien de participar en el profundo impulso del ser humano que refrena las confusiones, las cuales, aunque acrecentadas por Sócrates, por su acción comienzan a desaparecer.

Cuando el lector que lee a Nietzsche, deja que este pregunte y hable, Nietzsche lo conmoverá, desde su totalidad, de un modo semejante. Entonces aparecerá esa confusión; pero también la posibilidad de la verdadera seriedad que, por encima de la firmeza de una afirmación cualquiera, se relaciona con las exigencias que están ocultas en Nietzsche. El fundamento de una vinculación verdadera con él se halla en la importancia de la Existencia posible, que se impone a la mera existencia dada, y en el peso de un trabajo intelectual real, que se debe cumplir por el impulso que viene de las posibilidades existenciales.

Tal relación fracasa no solo por el cómodo rechazo de Nietzsche, sino, justamente, cuando en el comercio con él, triunfa la confusión. En ese caso, nacen los equívocos, y el pensamiento de Nietzsche se torna abusivo. En lugar de despertar la Existencia, Nietzsche se convierte en el punto de partida de una sofística ilimitada. En efecto, lo pensado por él puede ser, por una parte y objetivamente, un medio para llegar a la sofística, puesto que contradice lo ya dicho según el arbitrio del momento y lo emplea de acuerdo con la utilidad, sin participar del contenido del movimiento (tal cosa acontece cuando lo afirmado pretende tener validez exclusiva, cayendo rápidamente en olvido). Por otra parte, su pensamiento puede ser el medio de una Existencia vigilante, que se concibe a sí misma en su historicidad. La proximidad exterior de Nietzsche con los sofistas —aunque interiormente se trate de una remota lejanía— es motivo de incesantes confusiones. Veamos este punto con alguna coherencia.

La filosofía de Nietzsche produce «estados de alma» y, en lugar de concluir en posiciones, termina en sentimientos. Sin embargo, estos son claros y se sustraen al trastrocamiento cuando se mantienen dentro del todo de los movimientos intelectuales de Nietzsche, los cuales los someten a prueba y los vuelven a engendrar. Pero también se los pueden reducir a meros estados de alma y utilizárselos como ropaje para cualquier ambigüedad, para toda clase de ocurrencias arbitrarias, para lo impulsivo y lo desprovisto de espíritu. En ese caso, la apropiación será de algo que Nietzsche combatió, es decir, del carácter teatral, de los efectos, de la violencia desprovista de pensamiento.

Como inmoralista, Nietzsche rechaza la moral determinada, porque quiere algo más que la moral; disuelve las obligaciones, porque trata de englobarlas a todas (pero sus proposiciones son empleadas para algo menos. Parece tomarlo por testigo una libertad en la cual no rige ley alguna, con el fin de poder justificar, a través de Nietzsche, el propio caos ético). Nietzsche afirma la mentira, la voluntad de poder, el ateísmo, el naturalismo (en todos los casos, sus fórmulas son apropiadas para darle una buena conciencia a las mentiras

efectivas del mundo, a la voluntad brutal de poder y a la efectividad de la violencia, al movimiento del ateísmo, a la afirmación simplificadora de la embriaguez y a todo lo impulsivo). Pero Nietzsche quiere lo contrario: la mentira que sería la verdad auténtica, es decir, más que la presunta verdad habitual; el ser, que no tiene valor sin poder, o el poder que tiene jerarquía por el valor de su contenido; el ateísmo, que hace posible el hombre superior, o sea, el hombre que debe ser más verdadero, sobrio, creador y moral que el creyente en Dios; la naturaleza que, por la plenitud de la Existencia y el rigor de su disciplina, domina al mismo tiempo dicha naturaleza y aleja de la nostalgia, de los deseos y de las mentiras antinaturales.

Nietzsche intenta todas las posibilidades. Sus ensayos, encaminados a la Existencia, pueden, sin embargo, al modo de la falta de obligaciones propia de lo que carece de ella, invertirse, convirtiéndose en el goce por la diversidad del ser dado (*Dasein*), en el vivir para contemplar lo ofrecido, en lo susceptible de ser pensado. El estudio de Nietzsche puede conducir al abandono que permite la vigencia de todo y a la comodidad de pensar en algo cuando actúan afectos vivaces, cayéndose después en la indiferencia y no siendo ni haciendo nada por uno mismo. También puede lograr que las contradicciones dejen en estado de indiferencia, en lugar de experimentarse con ellas el aguijón, el lenguaje y la tarea que en sí suscitan. Cuando los nihilistas usan, arbitrariamente, las expresiones lingüísticas, las afirmaciones drásticas y las posiciones extremas de Nietzsche, las formulaciones exteriores, junto con la mayor lejanía esencial, pueden mostrar cierta afinidad que, incluso, podría llegar hasta la identidad con ideas nietzcheanas. En la negatividad de Nietzsche, lo profundo de la posibilidad puede disfrazar, en el nihilismo, su propia nada con el entusiasmo por esa nada. Pero, para encubrir ese estado insoportable, tienen que nacer, al mismo tiempo, los ensueños ilusorios y el estrépito ensordecedor, cuyo texto, en apariencia, ofrecería Nietzsche,

En los modos según los cuales Nietzsche ha sido tratado, se muestran esos equívocos perturbadores. Puede parecer que, a partir de sí mismo, Nietzsche sedujese al lector: lo tergiversa, le arrebata su yo, lo lleva a estados de embriaguez y de fanatismo, lo excita y lo desconcierta; lo vuelve ingenioso, pero lo desaira tan pronto como llega a decir lo mismo que él: «la misma palabra no pertenece por igual a todo hocico» (6, 420). Nietzsche conoce todos esos engaños y equívocos: los ha previsto con espanto; pero, por instantes, los quiere. «Para los hombres de hoy, no quiero ser luz, ni ser llamado así. Los quiero cegar. ¡Fulgor de mi sabiduría! ¡Vaciaos los ojos!» (6, 421).

En el trato con Nietzsche, la cuestión de la Existencia está en comunicarse con él (acrecentando así, y en forma real, la posibilidad de la propia comunicación), en lugar de caer en la sofística; en participar de la autenticidad y de la veracidad, en lugar de sucumbir a la posibilidad de un movimiento sofístico, puesto al servicio de metas finitas, es decir, de mi propia voluntad de poder o de mi propia existencia dada; en alcanzar el conocimiento de los medios y de las necesidades del pensar filosófico de Nietzsche, en lugar de dejarse sorprender por sugestiones siempre diferentes; en poner la existencia dada al servicio de la trascendencia, en lugar de servir, de hecho, a la mera existencia de mi irrepetible ser-así, cosa lograda por la trascendencia —intentada de un modo teatral— de todas las posibilidades en la nada; en conservar la libertad del auténtico movimiento, en lugar de someterse, en contra del mismo, a una poderosa coacción originada en la mera intelección de alguna doctrina aceptada como absoluta y en seguida convertida en su opuesta.

El educador filosófico

Los grandes filósofos son, en su totalidad, nuestros educadores. Al tratarlos, surge nuestra conciencia del ser, revestida con la forma de nuestros impulsos, valoraciones y metas, de nuestros cambios y

estados, de nuestras superaciones de nosotros mismos. Cuando esperamos de los filósofos conocimientos referidos a las cosas del mundo, ellos son indiferentes. Abusamos de los mismos, cuando aceptamos con obediencia sus opiniones y sus juicios, como si se tratasen de proposiciones de validez universal, susceptibles de ser enseñadas y aplicadas diariamente, es decir, como si fuesen precisos enunciados racionales o contenidos obvios de la fe. Los filósofos tienen valor propio e irreemplazable porque conducen al origen, del que tenemos certeza por el filosofar. En efecto, el llegar a ser uno mismo —en cuanto dicho acto se cumple en el pensar y en el obrar íntimo, entendido este último como un actuar sobre sí y un producirse a sí mismo— es algo que no acontece por un rápido salto o mediante una visión que contempla ese ser sí mismo de un modo directo, sino por el ir a la par de quienes han transitado ese camino del hombre, mostrándoselo intelectualmente.

El último filósofo que puede producir sobre nosotros la casi totalidad del ser-posible en los orígenes y en los límites del hombre, es Nietzsche. Por sernos el más próximo, nos es el más comprensible; aunque, de acuerdo con las modalidades y con las posibilidades de nuestro mundo, se nos ha mostrado también como el más difícil de ser concretamente entendido. El hecho de que en él la módica embriaguez, no menos que lo serio, se nutra de la búsqueda permanente y de la interiorización, es un signo que lo diferencia de los anteriores filósofos. Desde el punto de vista exterior, esa comprensibilidad es visible en la circunstancia de que los escritos principales de Nietzsche sobrepasan en mucho al número de ejemplares impresos por los pensadores anteriores.

El modo según el cual Nietzsche puede ser educador está determinado por el instante histórico de la crisis del mundo occidental. No educa por alguna doctrina o por ciertos imperativos, ni por algún criterio constante en su permanencia, o como modelo de un hombre que debiese ser seguido e imitado, sino porque, a través de él, nos ponemos en cuestión y, de ese modo, gracias a él, nos sometemos a prueba. Tal cosa solo puede ocurrir por un

movimiento. Al acompañarlo, y a través de él, hacemos experiencias. Se manifiestan posibilidades de la existencia humana dada; se cumple la formación culta e intelectual de la propia humanidad; se intentan valoraciones posibles; se acrecienta la sensibilidad a los valores. Nos conduce hasta los límites y, con ello, al origen de una conciencia del ser independiente. Pero nada de eso acontece por una clara conducción dentro del todo, sino porque nos exige educarnos a nosotros mismos por medio de sus pensamientos. Nada nos es dado ya hecho, sino en la medida en que debemos conquistarlo nosotros mismos.

Semejante autoeducación se produce, en el estudio de Nietzsche, debido a la seriedad con que nos afecta y que, al mismo tiempo, exige el paciente esfuerzo de un pensar que unifique las partes del conjunto, con el fin de que logre una captación del mismo.

La seriedad se refiere al modo de aceptar a Nietzsche, que no es el de un juego del entendimiento, sino que ha de ser «un sentir pensante». No se lo acepta por una mera intuición, sino por un ensayo que se cumple con las posibilidades de la propia pasión. Por la autoeducación debo sacar de mí lo que auténticamente hay en mí. Nietzsche quiere despertar en nosotros algo que es inalcanzable para una disciplina formal y que, al oírse el fundamento del ser, surge como ordenación de las pasiones. Tal cosa ocurre en incesante lucha con uno mismo. Justamente, lo que no se puede alcanzar por prescripciones unívocas solo es posible que nazca en una sensibilidad filosóficamente acrecentada. Esta se debe formar, en el trato con Nietzsche, mediante el incesante riesgo del propio ser: por así decirlo, en el fuego purificador de la verdad.

Si todo lo dicho se invierte en su opuesto; si todo lo verdadero, y también lo falso, se convierte en movimiento hacia la mera posibilidad, no habrá salvación alguna sin fatiga y sin fuerza del pensar. Solo en intensiva autoeducación y en medio de la corriente dispersante del espíritu encantador e infinitamente complejo de Nietzsche, se logran captar las conexiones efectivas, sin necesidad

de proceder de un modo arbitrario. Justamente, la falta de desarrollo sistemático obliga al lector pensante a adiestrarse en el establecimiento de las mutuas referencias de lo que le sale al encuentro. Si la pasión por lo que se le presenta y lo abandona, lo lleva a perderse, la autoeducación —nutrida por la embriaguez del pensar inflamado de Nietzsche— buscará el camino que conduzca al dominio de la ordenación del todo, a partir de la fuerza de la Existencia histórica. La experiencia de un pensamiento de corto aliento, a que inducen algunas manifestaciones particulares, hace que Nietzsche nos pueda preservar, del modo más decisivo, es decir, por la coherencia de su pensar, de semejante cortedad intelectual. Educa indirectamente, para que el pensar reflexione en la amplia perspectiva que Nietzsche exige y realiza.

En particular, el pensamiento de lo contradictorio se vuelve consciente y eficaz por la autoeducación. Mientras que, en Hegel, el peligro consiste en recubrir la rudeza de las rupturas y de los saltos de la existencia, tanto como la disyuntiva existencial, por medio de la compensación reconciliadora de toda dialéctica, para Nietzsche, en cambio, el riesgo está en caer en la simple indiferencia con respecto a todas las contradicciones y en abusar de sus posibilidades.

Quien quiera poseer la verdad sin tensión íntima y sin contradicciones, estará desarmado frente al pensamiento. También lo estará quien crea dominarlas y quererlas en una dialéctica rotunda. Quien emplee las oposiciones y las contradicciones para engañar a los demás, en lo que se refiere a sus propias metas, será no-verdadero. Solo el ejercicio en la captación de lo que se contradice, realizado por medio de un pensar conducido por la continuidad de la sustancia, puede producir la verdad, sin necesidad de desarmar. Hay que experimentar cómo, en todas partes, la dialéctica del movimiento se fundamenta en las cosas mismas. Por eso, en ellas está el impulso al movimiento y también la posibilidad de la sofística.

Nietzsche solo permite ejercer una autoeducación pensante por medio del pensamiento unificador que aportamos nosotros mismos. Por eso, es natural que raramente haya sido concebido en sus primeras publicaciones particulares. La mayor parte de las veces o no era oído, o tenía que ser entendido de un modo erróneo, puesto que sus ideas —en estado de aislamiento— no alcanzaban el verdadero sentido que les pertenecía, puesto que únicamente lo logran dentro del todo. Luego, solo pudieron llegar a ejercer una acción verdadera, cuando se conocieron, públicamente, las obras póstumas. Por esa modalidad de la apropiación, que resulta de la autoeducación del pensar, nos introducimos en su movimiento. En Nietzsche no hay reposo alguno: no podemos atenernos a verdad o a credulidad alguna. Desde el punto de vista externo, el camino puede conducir hasta una falta de resultados; pero, en tanto camino, conserva importancia y eficacia. Nietzsche excita la inquietud y nos mantiene en ella, puesto que ella origina la marcha a partir de los impulsos de la veracidad y del querer propios del ser. Por eso, lo peculiar de la educación cumplida a través de Nietzsche está en la experiencia de que uno cae en lo «positivo», para levantarse en lo «negativo».

En virtud de tal movimiento, y gracias a una infinita ampliación Nietzsche llega a ser educador. Orienta dentro de lo ilimitado; enseña a pensar en lo opuesto y en la posibilidad de valoraciones contradictorias; enseña que lo que se contradice tiene carácter permanente, tal como la conexión dialéctica carece de conclusiones para el conocimiento formativo. Quien no se atreva a exponerse a los riesgos del estudio de Nietzsche y, con ellos, al ejercicio de las tentativas, quizá no pueda, en el instante histórico actual, mantenerse libre dentro del vasto horizonte de lo posible. Por el conocimiento superficial de Nietzsche se cae fácilmente en la estrechez doctrinaria o en la sofística, o quizá, en ambas partes al mismo tiempo.

Quien sucumba a las fórmulas aisladas, a los radicalismos, y a las posiciones determinadas —en una huida poco honesta del

movimiento vertiginoso— se volverá estrecho. No permitirá, en él, la acción educadora de Nietzsche. Quien se atenga a los viejos dogmatismos será más verdadero que aquel que haga dogmas de las concepciones de Nietzsche.

Quien entienda, en cambio, la liberación producida por Nietzsche, en el sentido de una falta de obligatoriedad, se volverá sofista. Quisiera ser como Nietzsche; pero sin tener la fuerza, el derecho y la vocación para ello. Lo que Nietzsche cumplió, solo uno pudo hacerlo sin sofística y ser, en esta época, representante de una verdad existencial válida para todos.

La estrechez y la sofística se corresponden, en cuanto el sofista suele concebir y transformar arbitrariamente la estrechez de lo doctrinario. El estudio de Nietzsche nos educa para que dominemos, de modo definitivo, la constante inclinación a caer en el verbalismo de las afirmaciones. Nos educamos para superar la rudeza de los argumentos presentados en proposiciones aisladas del conjunto y para sobrepasar lo rotulado como grandeza espiritual, de modo que podamos superar nuestra sumisión a ella. Semejante educación se produce porque vemos tanto el estrechamiento como la sofística en la posibilidad de aquellas proposiciones, y, en esa posibilidad, experimentamos lo fundamental: lo que nos lleva a conocernos y a dominarnos.

La educación que proviene de Nietzsche abre espacios que provocan vértigo, y con ello despierta, desde allí, toda la fuerza del fundamento existencial. Tal educación es algo así como una ejercitación en lo ambiguo. Este último está concebido de modo positivo, como medio para llegar al auténtico y decisivo ser-sí-mismo, el cual, mediante la Existencia, escapa a la ambigüedad; pero, al expresarse, se somete a una reflexión infinita. Lo ambiguo es negativo, en tanto está concebido como medio para una posible sofística que, de manera arbitraria, emplea las posibilidades en acuerdos o en rechazos afectivos y —dentro de un oportunismo instintivo— según la situación y los impulsos que, en cada caso,

actúan sobre la existencia dada. Tal educación, inevitable para nuestra época, pero peligrosa, significa que, sin Nietzsche, nadie podrá saber algo de la existencia, ni ser veraz en el filosofar. Pero tampoco nadie se podría atener a Nietzsche y encontrar en él la propia realización.

Para la Existencia del individuo, la actitud exigida por Nietzsche significa lo siguiente: «solo me es afín quien se transforme conmigo» (7, 279). A Nietzsche no se lo comprende por una conducta pasiva o de entrega, sino por un acto mediante el cual uno se produce a sí mismo, y eso lleva, de modo implícito, el hecho de no haberse producido jamás definitivamente. Poder cambiar significa: estar preparado para la crisis, siempre posible, de la disolución y del renacimiento del propio ser. Ser «afín» a otro, en el acto de transformarse, quiere decir, ante todo, estar en comunicación con todo posible ser-sí-mismo, aunque este nos sea tan remoto como la «excepción». Esa educación rechaza, en cambio, toda mutación que solo sea una alteración en la búsqueda de lo nuevo. En efecto, ella quiere favorecer la transformación que surge del origen verdadero de la Existencia, con respecto a la meta auténtica de la afinidad realizada en el ser-sí-mismo.

Pero, desde el punto de vista del estudio, lo peculiar de la educación filosófica cumplida a través de Nietzsche significa que este es el pensador que, perteneciendo a la época actual, la representa en lo que tiene de mudable. No se lo debe aceptar por sí mismo, como ocurre con los grandes filósofos del pasado, como si con él se pudiese captar la plenitud de lo pensable, es decir, como si Nietzsche nos familiarizara con el todo del ser en el mundo y nos proporcionara la certidumbre de las leyes intangibles del ser humano. Antes bien, Nietzsche solo puede ser concebido de modo justo, cuando ya se ha tomado de otra parte un adiestramiento sistemático y conceptual, o sea, cuando uno ya aporta la obstinación y el rigor del pensar, tanto como una inteligencia dialéctica. Pero, a la inversa, quizá los únicos y los grandes filósofos del pasado solo se puedan entender hoy a través de Nietzsche. Sin él, fácilmente se

convertirían en una tradición osificada de materias de enseñanza. Hay que tratar de apropiarse de Nietzsche mediante un acrecentamiento del filosofar, en el cual no se pierda lo antiguo, lo ya adquirido, sino se redescubra lo conquistado, aunque, para ello, haya de separarse de Nietzsche.

Nietzsche me alcanza como educador porque, indicando el futuro, su trato con él produce en mí un impulso irreemplazable que —sustraído a la determinación definitiva y, sin embargo, no cuestionado en el origen— sigue siendo sin más válido para alguien que alguna vez haya participado de él.

La actitud frente a la excepción

Si Nietzsche no crea, en torno de sí mismo, la atmósfera de un ser capaz de llenar el espacio con su presencia, sino que el encanto de su pureza estaría en una espiritualidad no vital; si su fuego actúa como obraría un fuego frío, que solo devora sin calentar; si la nobleza de su mirada, semejante a «la muerte con ojos despiertos», parece seguir siendo vacía; si él —que ha vivido en todos los escondrijos del alma moderna, sin habitar en ninguno— parece conducir a una libertad infundada, todo ello solo serán expresiones paradójicas, propias de un ser de excepción. Rechazamos lo excepcional, sin romper con la comunicación que nos llega al centro de nosotros mismos. De Otro modo: nos aproximamos a la excepción; pero no nos identificamos con ella, o no queremos unificarnos con ella.

Se plantea esta cuestión: a partir de la posibilidad de lo universal y de la comunicación, ¿qué actitud tomará el hombre con respecto a Nietzsche, entendido como la excepción en que ambas desaparecen, por el sacrificio de la propia vida? ¿Qué significa para el hombre que no es excepcional el pensamiento de un ser que, como Nietzsche, pasa del mundo a la soledad, y cuya propia

realidad solo es, en apariencia y finalmente, la de ese pensar mismo?

Dicho de otro modo, la cuestión es esta: ¿acaso la fuerza destructora del pensar nietzscheano, y los «ensayos» —que conducen a quienes quisieran repetirlos a una nulidad sin compromisos— constituyen el ser real de Nietzsche? O, a la inversa, porque aceptó la destrucción universal de nuestro mundo ¿será el único que pueda tomar el posible ímpetu e impulso como para llegar a lo verdadero e indestructible, es decir, al ser del hombre?

Filosofar con Nietzsche, significa actuar en la posibilidad. El hombre no excepcional, solo la puede cumplir de modo auténtico sobre el fundamento de su vinculación históricamente existencia 1. Por eso, no podemos buscar el trato de Nietzsche con el fin de seguirlo, y de rechazar todos nuestros propios vínculos, para edificar, así, sobre la nada. Antes bien, el significado está en lograr el libre espacio de lo posible, capaz de abarcar todos los vínculos y, de despertar, en la Existencia, la profundidad de la libertad propiamente dicha.

Nietzsche —que sigue abierto a todo, que no puede entregar nada como posesión— propone, justamente por eso, la tarea de cada individuo: la de fundamentarse a sí mismo, mediante la relación a la trascendencia, en la historicidad existencial. El pensamiento de Nietzsche, siempre conmovido por la trascendencia —que, sin embargo, niega— la prepara sin mostrarla, alistándola a la historicidad de la Existencia, a la cual señala de modo directo.

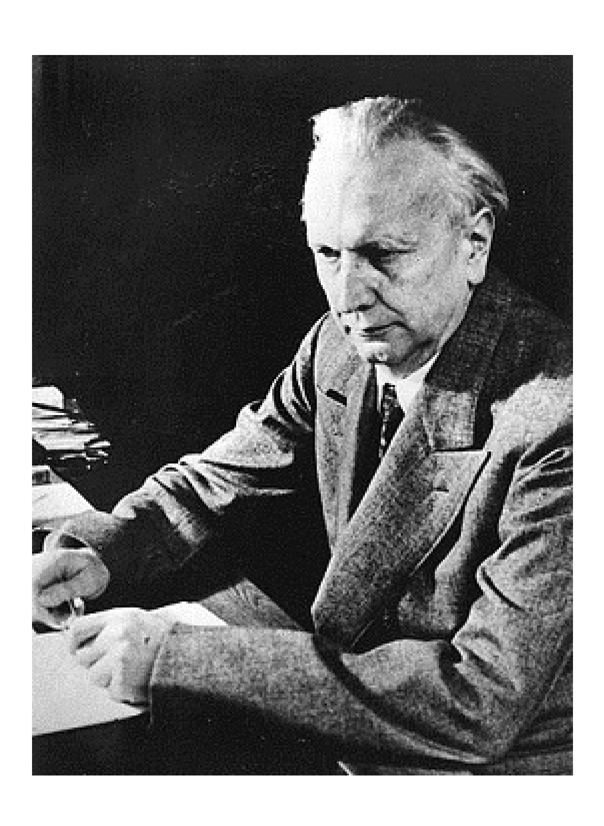
Pero cuando Nietzsche solo interesa, sin sentirse la necesidad de tomarlo en serio, no hay ninguna verdadera disponibilidad. El hecho de que la experiencia peligrosa de lo posible produzca, mediante el rigor del contenido, el medio en el que yo mismo me sitúo y llego a ser lo que soy, constituye una exigencia secreta y propia de Nietzsche. Al sobrepasar a sus discípulos, persuadido que su camino no es el de todos, expresa la meta del propio filosofar con las siguientes palabras: «Toda filosofía tiene que poder hacer lo que

yo pido: concentrar un hombre; pero ahora nadie puede semejante cosa» (10, 297).

Quizá Nietzsche pudiera forzar a vivir desde la raíz la base que les proporciona a quienes lo repudian y a la que él mismo pertenece (el eterno retorno, la metafísica de la voluntad de poder y el superhombre). Solo cuando salimos a su encuentro, a partir de nuestra sustancia, nos puede hablar sin equívocos. Lo que Nietzsche es, en sentido propio, solo se decidirá, en última instancia, por lo que el otro aporta. Pero nadie cumplirá semejante apropiación. En efecto, experimentará un tropiezo cuando no pueda aceptar la totalidad de lo que lee, o bien, invertirá el sentido de lo leído, al comprenderlo de un modo demasiado unívoco y desprendido del todo. En tal relación —que, inevitablemente siempre sigue siendo ambigua— con la grandiosidad de la excepción, Nietzsche, por así decirlo, podría desaparecer. Pero un amor originario, aunque pierda su objeto, llegará a la nobleza indeterminada y delicada del ser nietzscheano, y se atendrá a él. El ser de Nietzsche permanece, aunque todo lo dicho parezca, por instantes, convertirse en nada. Lo que en la Existencia y en la trascendencia es imponderable y no engaña, habla, misteriosamente, a quienes alguna vez hayan escuchado.

Filosofar con Nietzsche significa afirmarse constantemente en contra de él. En el fuego de su pensar, la propia existencia, dirigida por la ilimitada probidad y por el riesgo de la problematización nietzscheanas, se puede purificar y llegar a la interiorización del auténtico ser-sí-mismo. A este solo se lo puede experimentar como algo que no es absorbido por ninguna existencia dada, por ninguna objetividad o subjetividad del ser del mundo, sino únicamente, por la trascendencia. Pero Nietzsche no conduce directamente a ella: antes bien, quiere librarse de la misma. Sin embargo, la seriedad de la entrega total a la trascendencia, del modo como Nietzsche la realiza, a pesar de rechazarla, es como el símbolo y como el modelo involuntario de la profundidad con que ha sido consumido por ella. Ante Nietzsche crece el espanto: es como si se estuviese frente a

algo inconcebible, que solo podría ser transparente para el origen mismo, y no para nosotros.



KARL THEODOR JASPERS (Oldenburg, Alemania, 1883 - Basilea, 1969). Filósofo alemán que fue uno de los «constructores» del existencialismo. Su obra, compuesta por más de treinta libros, influyó en la teología, la psiquiatría y la filosofía del siglo XX.

Nacido en Oldenburg el 23 de febrero de 1883, Jaspers estudió derecho y medicina y recibió su doctorado en la Universidad de Heidelberg. Enseñó psiquiatría en la Universidad de Heidelberg desde 1916. Adentrándose en el campo de la filosofía, ocupó la cátedra de filosofía desde 1937. Jaspers, cuya mujer era judía y que rechazó sin paliativos a las autoridades hitlerianas, no pudo enseñar durante la mayor parte del periodo en el que Hitler estuvo en el poder. En 1948 aceptó una cátedra de filosofía en Basilea, Suiza.

En su primera obra mayor, *Psicopatología general* (1913), Jaspers denunció las pretensiones científicas de la psicoterapia tachándolas de engañosas y deterministas. Más tarde publicó *Psicología de las concepciones del mundo* (1919), un trabajo muy importante para catalogar las diferentes actitudes ante la vida.

En su principal obra, *Filosofía* (tres volúmenes, 1932), Jaspers da su visión de la historia de la filosofía y aborda sus principales temas. Identificó la filosofía con el pensamiento filosófico en sí mismo, no con las conclusiones a las que puede llevar. Su ideario nace de un esfuerzo por explorar y describir los márgenes y los límites de la experiencia. Empleó el término «das Umgreifende» (lo abarcador, lo circunvalante o, mejor, *lo envolvente-fundamentante*) para referirse a los límites últimos del ser, el horizonte indefinido en el cual puede desarrollarse cualquier experiencia objetiva o subjetiva y que no puede comprenderse por vías racionales. Otra obra importante es *Filosofía de la existencia* (1938). El término «Existenz» se refiere a la experiencia indefinible de la libertad y la posibilidad que constituye la verdadera esencia del ser para quienes son conscientes de lo envolvente-fundamentante al enfrentarse a situaciones límite como el azar, el sufrimiento, el conflicto, la culpabilidad y la muerte.

Jaspers también escribió con frecuencia sobre la amenaza que la ciencia moderna y las instituciones políticas y económicas modernas plantean para la consecución de la libertad humana. Entre sus escritos políticos está *La cuestión de la culpabilidad alemana* (1946). Jaspers murió el 20 de febrero de 1969 en Basilea.

Galardones: Goethe (1947), FDDB (Premio de la Paz del Comercio Librero Alemán, 1958) y Erasmus (1959).

Notas

[1] Schelling. Größe und Verhängnis, München 1955, pág. 322. **<<**

[2] *Nietzsche y el Cristianismo*, trad. esp. de Daniel Cruz Machado. Bs. As. 1955, pág. 70. Cuando me ha sido posible tener a mano las traducciones españolas de las obras de Jaspers, cito por ellas. **<<**

[3] La filosofía desde el punto de vista de la existencia. Trad. esp. de José Gaos, México 1953, pág. 61. **<<**

[4] Entre los filósofos, el primero que me entusiasmó fue Spinoza. En la Universidad hice lecturas ocasionales de Fechner, Wundt, Schopenhauer; a Kant todavía no lo entendía. La importancia de aquellos autores fue escasa para mi pensar. Yo estaba por completo sumergido en la ciencia. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, en *Philosophie und Welt*, München 1958, pág. 389. **<<**

[5] *Philosophische Autobiographie*, en Ph. u. W., ed. cit, pág. 280. **<<**

[6] Cfr., entre otros textos, *Philosophie*, 3a ed. (Nachwort de 1955), Berlín 1956; I. pág. XVII. **<<**

[7] *Philosophische Autobiographie*, en Ph. u. W., ed. cit., pág. 285. **<<**

[8] Philosophie, ed. cit., I, pág. XX. **<<**

[9] *Philosophische Autobiographie*, en Ph. u. W., ed. cit., pág. 280. **<<**

[10] cite>Philosophische Autobiographie, en *Ph. u. W.,* ed. cit., pág. 297. **<<**

[11] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph.* u. *W.,* ed. cit., pág. 387.
<<

[12] *Philosophie, op. cit.,* I, pág. XVI. **<<**

[13] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.,* ed. cit., pág. 302. **<<**

[14] *Philosophische Autobiographie,* ed. cit., pág. 286. **<<**

[15] *Philosophische Autobiographie,* ed. cit., pág. 299. **<<**

[16] *Philosophische Autobiographie,* ed. cit., pág. 299. **<<**

[17] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.,* ed. cit., pág. 308. **<<**

[18] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.,* ed. cit., pág. 302. **<<**

[19] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.,* ed. cit., pág. 298. **<<**

[20] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.,* ed. cit., pág. 295. **<<**

[21] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.,* ed. cit., pág. 299.
<<

[22] Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart, en *Ph. u.* W., ed. cit., pág. 17. **<<**

[23] Allgemeine Psychopathologie, 6a ed., Berlín 1953, pág. 262. **<<**

[24] *Mi camino a la filosofía,* en *Balance y Perspectiva,* trad. esp. de Fernando Vela, Madrid1953, pág. 243. **<<**

[25] Cfr. entre otros: *Existenzphilosophie,* 2a ed., Berlín 1956, págs. 13 y 20; *Razón y existencia,*trad. esp. de H. Kahnemann, Buenos Aires 1959, pág. 20. **<<**

[26] *Philosophie,* ed. cit., I, pág. XXVI. **<<**

[27] G. Marcel, Ebauche d'une philosophie concrete, en *Du refus á l'invocation*, París 1940, pág. 86. Jaspers observa que, en la actualidad, los hombres están «presionados por la moderna sobrestimación de las posibilidades de la ciencia, es decir, por la superstición de la ciencia» (Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart, en *Ph. u. W.*, pág. 18). **<<**

[28] Cfr. *Nietzsche y el Cristianismo,* ed. cit, págs. 81-82. **<<**

[29] *Philosophie,* ed. cit., I, pág. XXIX. **<<**

[30] *Philosophie,* ed. cit., I, pág. XXXI. **<<**

[31] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.*, pág. 308. **<<**

[32] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.,* pág. 309. **<<**

[33] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.,* pág. 302. **<<**

[34] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.,* pág. 293. **<<**

[35] *Philosophie,* ed. cit., I, pág. XVII. **<<**

[36] *Mi camino a la filosofía,* en *Bal. y perspec.*, , pág. 241. **<<**

[37] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.,*, pág. 305. **<<**

[38] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.,*, pág. 303. **<<**

[39] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.*, pág. 317. **<<**

[40] *Psychologie der Weltanschauungen,* 4a ed., Berlín 1954, pág. XI.
<<

[41] *Philosophie,* ed. cit., I, pág. XXV. **<<**

[42] *El viviente espíritu de la Universidad,* en *Bal. y perspec.*, pág. 134. **<<**

[43] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.*, pág. 315. **<<**

[44] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.*, pág. 383. **<<**

[45] *Philosophie*, I, XXXII. **<<**

[46] *Philosophie*, I, pág. XLI. **<<**

[47] *Le Nietzsche de Jaspers,* Recherches Philosophiques, París 1936-1937, tomo VI, pág.346. **<<**

[48] *Philosophie*, I, pág. XX. **<<**

[49] *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, trad. esp. de Lucía Piossek Prebisch, BuenosAires 1953, pág. 38. **<<**

[50] Cfr. *Razón y existencia*, págs. 15, 16, 19, 20, 39; *Nietzsche y el Cristianismo*, pág. 53; *Kierkegaard,* en *Bal. y persp.,* pág. 99; Condiciones y posibilidades para un nuevohumanismo, en *Bal. y persp.*, pág. 208; Sobre mi filosofía, en *Bal. y persp.*, pág. 252; *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, pág. 30; *La fe filosófica*, trad. esp. de Rovira Armengol, Buenos Aires 1953, pág. 128. **<<**

[51] Cfr. Jean Paumen: *Raison et existence chez Karl Jaspers*, Bruselas 1958, pág. 123: «Si elmundo que existe no debiera ser, y si el mundo que debiera ser no existe, al hombremoderno no le queda otro recurso que buscar en un nihilismo sin salida la justificación desu amargura y la consagración de su desencanto». **<<**

[52] *Nietzsche y el Cristianismo,* ed. cit., págs. 68, 83, 91, 107; *Razón y existencia,* ed. cit.,pág. 28. **<<**

[53] *Le Nietzsche de Jaspers,* ed. cit., pág. 347. **<<**

[54] *Nietzsche y el Cristianismo,* ed. cit., pág. 106. **<<**

[55] *Von der Wahrheit,* 2a ed. München 1958, pág. 748. Sobre el concepto de excepción, cfr. *La fe filosófica*, ed. cit., pág. 128; Kierkegaard, en *Bal. y persp.*, pág. 97; *Razón y existencia*, págs. 18, 29, 39; *Nietzsche y el Cristianismo*, pág. 106; *Existenzphilosophie,*, pág. 38. **<<**

[56] *Von der Wahrheit,* ed. cit., pág. 750. **<<**

[57] *Razón y existencia,* ed. cit., pág. 125. **<<**

[58] *Razón y existencia,* ed. cit., pág. 39. **<<**

[59] Lo que el enfermo piensa, aguarda, desea y espera de su enfermedad parececonstituir un factor en el curso de la enfermedad misma, sostiene Jaspers. *(Die Idee desArztes,* en *Ph. u. W.,* ed. cit., pág. 174). **<<**

[60] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.,* ed. cit, pág. 282.
<<

[61] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.,* ed. cit, pág. 281. **<<**

[62] Jean Paumen, *op. cit.,* pág. 114. **<<**

[63] *Razón y existencia,* ed. cit., págs. 15 y 16. **<<**

[64] *Condiciones y posibilidades para un nuevo humanismo,* en *Bal. y persp.,* ed. cit., pág. 208. **<<**

[65] *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, pág. 103. En otra parte, Jaspers afirma: «Puesto que no podemos conocer el “Todo”, nuestra vida no puede ser nada más que *ensayo*, intento». (Condiciones y posibilidades para un nuevo humanismo, en *Bal. y persp.*, pág. 209). **<<**

[66] Cfr. M. Dufrenne et Paul Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, París 1949, pág. 245. **<<**

[67] Jean Paumen, *Raison et existence chez Karl Jaspers*, Bruselas 1958, pág. 23. **<<**

[68] Situation fondamentale et situation-limite chez Karl Jaspers, en *Du Refus á l'invocation*, pág. 323. **<<**

[69] Paumen advierte que, a «fuerza de prestar el flanco a la crítica, Nietzsche la desarma.No se acusan las contradicciones de alguien que ha hecho profesión de contradecirse.También el comentario de Jaspers se situó más allá del reproche y de la refutación…: descubrir a Nietzsche es… no ir a su encuentro, sino al reencuentro de uno mismo». *Raison et existence chez Karl Jaspers*, Bruselas 1958, pág. 135). **<<**

[70] *La fe filosófica,* ed. cit., págs. 21 y 22. (Cfr. *Der Philosophische Glaube,* München 1954,pág. 21). **<<**

[71] *Nietzsche y el Cristianismo,* ed. cit., pág. 108. **<<**

[72] *Situation fondamentale et situation-limite chez Karl Jaspers,* en *Du Refus a l'invocation,* ed.cit., pág. 291. **<<**

[73] *Nietzsche y el Cristianismo,* ed. cit., pág. 110. «Buscar a Nietzsche a través de Jaspers es… a fin de cuentas, descubrir a Jaspers a través de Nietzsche», sostiene Paumen. *Raison et existence chez Karl Jaspers*, Bruselas 1958, pág. 106). **<<**

[74] *Philosophische Autobiographie,* en *Ph. u. W.,* ed. cit., pág. 326,
<<

[75] *Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart,* en *Ph.* u. W., ed. cit., pág. 11. **<<**

[76] *El viviente espíritu de la Universidad,* en *Bal. y persp.,* pág. 125.
<<

[77] *Existenzphilosophie,* ed. cit., pág. 87. **<<**

[78] *Existenzphilosophie,* ed. cit., pág. 80. **<<**

[79] *Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart,* en W. *u. Ph.,* ed. cit., pág. 12. **<<**

[80] *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo,* ed. cit., pág. 84. **<<**

[81] *Existenzphilosophie,* ed. cit., pág. 90. **<<**

[82] *Philosophische Autobiographíe,* en W. u. *Ph.,* ed. cit., pág. 355. **<<**

[83] *El viviente espíritu de la Universidad,* en *Bal. y persp.,* ed. cit., pág. 125. **<<**

[84] *Mi camino a la filosofía,* en *Bal. y persp.,* ed. cit., pág. 238. **<<**

[85] *Philosophie,* ed. cit., I, pág. XXIII. **<<**

[86] Cito, con indicación de tomo y de página, según las ediciones, realizadas por encargo de la hermana de Nietzsche, en formato grande y pequeño (en octava). Ambas concuerdan entre sí. **<<**

[87] A diferencia del *Dasein*, que es la existencia determinada y, por tanto, susceptible de ser objeto de la psicología o de la sociología, la *Existenz* significa la existencia posible del hombre, cuyo carácter de posibilidad impide el tratamiento objetivo, propio de las ciencias. He traducido *Dasein* por «existencia dada» y *Existenz* por Existencia (N. del T.). **<<**

[88] Debemos confesar, expresamente, una dificultad: el hecho de citar proposiciones exige que estas se separen de su contexto. Con ello pierden las relaciones que les dan sentido, alcanzando, al mismo tiempo, otras. Todo acto de citar constituye, al mismo tiempo, una violencia. Solo se trata, entonces, de no añadir arbitrarias referencias, sino que la violencia en lo singular debe conducir, al mismo tiempo, a un conocimiento más adecuado del pensar de Nietzsche, considerado en su totalidad. Quien esté habituado a sumergirse intelectualmente en un texto, arrancando de una página, por interiorización en ella, casi lo ilimitado, o quien tenga por fin último cierta concepción ligada al texto en particular como tal, se opondría, con repugnancia, al procedimiento que intenta lograr una conexión a partir de proposiciones tomadas de los más diversos pasajes. La discusión conduciría, en lo particular, a lo infinito. Pero los límites de la violencia —espero que jamás me ocurra transgredirlos involuntariamente— están en el hecho de que se tienen que excluir las diferenciaciones del sentido, es decir, las tergiversaciones y la falsedad manifiesta. En cambio, es inevitable, y debe permitirse, que, conforme con la correspondiente conexión de las citas con un texto total, sea posible, mediante ellas, tanto un empobrecimiento como una ampliación del sentido, el cual, en tanto tal, no surge del propio texto. **<<**

[89] Fuentes acerca de la vida de Nietzsche. El estudio de las obras y de la correspondencia de Nietzsche es lo único realmente esencial. El conocimiento de su existencia empírica no puede lograrse a través de alguna obra decisiva, sino solo de la totalidad de las fuentes. En ninguna parte se halla una comunicación pura y completa de los hechos, realizada de primera mano. Por un lado, se pasan acontecimientos en silencio; por otra, determinadas estimaciones y concepciones destruyen la tradición. No queda otro recurso que él de leer sin orden para encontrar así lo esencial, que está disperso en diferentes obras. De ese modo, seremos testigos de las dificultades y participaremos de ciertas valoraciones que, aunque parezcan inadecuadas a Nietzsche, pertenecen, sin embargo, a su destino. En todo caso, solo debiesen leer estas cosas quienes ya tuvieran una intuición real del ser de Nietzsche, obtenida a partir de sus obras y de su correspondencia.
De otro modo —sea por una pintura embellecedora o por una objetividad que encasilla al pensamiento nietzscheano— les sería fácil apartarse del nivel que le corresponde a Nietzsche.
Las dos obras principales son: Elisabeth Förster-Nietzsche: *La vida de Federico Nietzsche*; Leipzig, 1895-1904 (Abreviada y modificada en dos tomitos: *El joven Nietzsche* y *El solitario Nietzsche*). C. A. Bernoulli: *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: Eine Freundschaft*. Jena, 1908.
La obra de la hermana proporciona un irreemplazable aspecto de la índole de Nietzsche, sobre todo en el primer tomo, que trata de su niñez. Sin Overbeck, sin la tradición de Basilea y de Bernoulli, la realidad de Nietzsche seguiría estando encubierta. En esa obra habla el sentido de lo efectivo, digna de agradecimiento, aunque no siempre sigamos las concepciones y los criterios que en ella tienen vigencia.
Acerca del conflicto entre Weimar y Basilea, véase la siguiente

bibliografía: C. A. Bernoulli, Zuschrift (Dokumente anlässlich des Prozes-ses gegen die Veröffentlichung der Briefe Gasts an Overbeck mitge-teilt) *Das literarische Echo*. X, 1907, págs. 1170-1177. Además, Erwiderung des Nietzsche-Archivs, págs. 1325-1330. Josef Hofmiller, Nietzsche und seine Schwester. Süddeutsche Monatshefte VI, 2, 1909; págs. 395-403.
Fuera de las dos grandes obras principales, mencionemos una serie de comunicaciones cuya lectura muestra hechos tan conmovedores como menudos:
Paúl Deussen, Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Leipzig 1901. J. Mahli, Erinnerungen an Fr., Nietzsche. *Die Gegenwart*, tomo 58 (N° 42), págs. 246 sq., Berlín 1900. Malvida von Meysenbug, *Individualitaten*, Berlín 1901. (Sobre sus relaciones con Nietzsche, cfr. págs. 1-41). Meta von Salis-Marschlins, Philosoph und Edelmensch. Leipzig 1897. Arthur Egidi, Gespräche mit "Nietzsche, 1882. Die Musik. Erster Jahrgang, págs. 1892 *sq*.; Julius Kaftan, Aus der Werkstatt des Übermenschen. Heilbronn, 1906. Avenarius über Nietzsches Beziehungen zum Kunstwart: Andler, tomo 4; págs. 564-567. Carl Spitteler, Meine Beziehungen zu Nietzsche. München 1908.
Las siguientes publicaciones contienen importantes documentos: O. F. Scheuer, Friedrich Nietzsche als Student, Bonn, 1923. Johannes Stroux, Nietzsches Professur in Basel, Jena 1925. Gottfried Bohnenblust, Nietzsche Genferliebe, Annalen, 2 Jahrgang, págs. 1 sq.; Zürich 1928. E. F. Podach, Nietzsche Zusammenbruch, Heidelberg 1930. E. F. Podach, Gestalten um Nietzsche. Weimar 1932. **<<**

[90] Noticias sobre la actividad de Nietzsche como profesor, en Bernoulli, I, 66 *sq.* **<<**

[91] La lista de los libros que, entre 1869 y 1879, Nietzsche retiró de la biblioteca de Basilea, se encuentra en Albert Lévy, *Stirner et Nietzsche*, París 1904; págs. 93-113. Cfr. «Friedrich Nietzsches Bibliothek», en Arthur Berthold, *Bücher und Wege zu Büchern*, Stuttgart 1900; págs. 429-456. **<<**

[92] Fritz Krökel, *Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche. Ihre Vorbereitung bei den französischen Moralisten*, München, 1929. **<<**

[93] La exposición más penetrante de todo lo que influyó sobre Nietzsche; de lo que el leyó, conoció y aplicó, se encuentra en Andler. **<<**

[94] Isabelle von Unger-Sternberg, *Nietzsche im Spiegelbilde seiner Schrift*, Leipzig o. J. (este trabajo es importante por las numerosas pruebas de la escritura de Nietzsche, en todas las épocas de su vida). Ludwig Klages, «Nietzsche und seine Handschrift», en *Gesammelten Abhandlungen*, Heidelberg, 1927. **<<**

[95] Para esta autocomprensión retrospectiva compárense, además, los Prólogos a I, 1 sq.; 2, 3 *sq.*; y *Ecce Homo*, 15, 1 *sq.* **<<**

[96]

Niemand darf es wagen,

Mich darnach zu fragen,

Wo meine Heimat sei

Ich bin whol me gebunden

An Raum und flucht ge Stunden

Bin Wie der Aar so frei

<<

[97] La correspondencia entre ambos, se halla en el tomo II. O. Crusius, *Erwin Rohde*, Tübingen 1902. Bernoulli, I, pág. 259 *sq*.; II, págs. 149-167. Podach, *Gestalten um Nietzsche*, Weimar 1932, pág. 34 *sq.* **<<**

[98] Nietzsche sobre Wagner: *Richard Wagner in Bayreuth*, 1876. *Der Fall Wagner*, 1888. *Nietzsche contra Wagner*, 1888. Además: 10, 427-450 (1874), 451-469 (1875-1876); 11, 81-102; 340-344; 12, 182-184; 14, 149-171, 377-379.

E. Fórster-Nietzsche: *Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft*, München, 1915.

Compárense los dos escritos de Wagner, de la época de su contacto con Nietzsche: *Beethoven* (1870) y *Über die Bestimmung der Oper*. El público rechazo de Nietzsche (sin designación del nombre) se halla en *Publikum und Popularität* (3.ª parte).

Bibliografía sobre Nietzsche y Wagner: Ludwig Klages, Der Fall Nietzsche-Wagner in graphologischer Beleuchtung, (1904), publicado en los *Cesammelten Abhandlungen*, Heidelberg 1927. Kurt Hildebrant, *Wagner und Nietzsche. Ihr Kampf gegen das neunzehnte Jahrhundert*, Breslau, 1924. Bernhard Diebold, *Der Fall Wagner. Eine Revisión*, Frankfurt, 1928.

Sobre Wagner: Carl. Fr. Glasenapp, Das *Leben Richard Wagner*, Leipzig 1908 *sq.*; t. IV, V, VI. Guy de Pourtalés, *R. Wagner als Mensch und Meister*. Sobre Cósima: Graf du Moulin-Eckardt, *Cosima Wagner*. **<<**

[99] Nein Wandrer, nein! Dich grüss ich nicht Mit d e m Getön!… Doch Du sollst immer weiter gehn Und nimmerinehr mein Lied verstehn!… **<<**

[100] Kurt Kolle, Notizen öber Paul Rée, *Zeitschrift für Menschenkunde*, Jahrgang 3; pág. 168, 1927. *Mitteilungen aus dem Nietzsche-Archiv*, Weimar 1908 (Edición privada). **<<**

[101] El libro de Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien, 1894, fuera de algunos fragmentos de las cartas de Nietzsche, no proporciona ninguna comunicación acerca de sus relaciones personales. La hermana de Nietzsche da referencias en su *Biographie* (en el capítulo *Bittere Erfahrungen*) y también se hallan datos en la correspondencia entre Nietzsche, la madre y la hermana. (Primera edición 1909; págs. 486-506). *Mitteilungen aus dem Nietzsche-Archiv*, Weimar 1908 (Edición privada). Para este punto es indispensable Bernoulli, en su obra sobre Overberk. Además cfr. Bernoulli, Nietzsches Lou-Erlebnis, *Raschers Jahrbuch*, I, 257; Podach, *Nietzsches Zusammenbruch* **<<**

[102] Correspondencia entre Nietzsche y Freiherrn von Stein: *Briefe*, tomo tercero, segunda edición. Leipzig 1905; págs. 219-264. **<<**

[103] Der Freunde harr’ich, Tag und Nacht bereit:Der neuen Freunde! Kommt! 's ist Zeit! 's ist Zeit!. **<<**

[104] «Dies Lied ist aus, —der Sehnsucht süßer Schrei erstarb im Munde». **<<**

[105] Cartas de Nietzsche a Gast: *Briefe*, tomo cuarto. *Die Briefe Peter Gasts an Friedrich Nietzsche*, dos tomos. München 1923-1924. Josef Hofmiller, Nietzsches Briefe an Gast, *Süddeutsche Monatshefte* VI, 2, 1909, págs. 300-310. Hofmiller, Nietzsche, *Süddeutsche Monatshefte*, 29 Jahrgang, 1931, págs. 84 *sq*. Podach, Gestalten, pág. 68 *sq.* **<<**

[106] *Briefe*, tomo V. Podach: *Gestalten*, págs. 7 *sq.*; 125 *sq.* Luise Marelli, *Die Schwester Elisabeth Forster-Nietzsche*, Berlín 1933. **<<**

[107] Las manifestaciones negativas en: a Overbeck, 9-82. 11-2-83. 3-83. A la madre, 8-83. A Overbeck, 2-5-84. A partir de ellas, están las manifestaciones por completo positivas: a Overbeck, 14-9-84. 10-84, a la hermana, 3-83. 12-85. 26-12-87. 31-3-88. 12-88. **<<**

[108] Cfr., por ejemplo, Overbeck, 15-11-84. **<<**

[109] Cfr. Paúl Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Leipzig, 1901. (En esta obra también hay cartas). Además, Paúl Deussen, *Mein Leben*. Leipzig, 1922. **<<**

[110] Cfr. Además del *Briefwechsel* (tomo III), Bernoulli, I, 51 *sq.* **<<**

[111] *Briefwechsel* (ed. por O. Crucius, Süddeutsche Monatshefte VI, 2, 1909). Inmediatamente después de la aparición de las tres primeras *Consideraciones inactuales*, Hillebrand disertó sobre ellas, estando de acuerdo, aunque, al mismo tiempo, las redujo críticamente a una justa medida y sentido por lo real. Las observaciones han vuelto a ser publicadas: Hillebrand, *Zeiten, Völker und Menschen*, t. II, 2.ª ed. Strassburg, 1892: 1: Algo sobre la decadencia del lenguaje y de la reflexión en Alemania. 2: Sobre el saber y el sentido histórico. 3: Schopenhauer y el público alemán. **<<**

[112] *Der Briefwechsel Nietzsches und Overbecks*, Leipzig, 1916. Cfr. La obra de Bernoulli sobre ambos. Walter Nigg, *Franz Overbeck*, München, 1931. **<<**

[113] Sobre Bungert, cfr. a Gast, 7-3-83 hasta 2-4-83. **<<**

[114] Cfr. Bernoulli, I, 256 sq. (Scheffle). **<<**

[115] Sobre la propuesta de matrimonio en la primavera de 1876, cfr. Bohnenblust, Nietzsche Genferliebe, *Annalen*, 2 Jahrgang, págs. 1 sq.; Zürich 1928 y, además, H. W. Brann, *Nietzsche und die Frauen*, Leipzig, 1931. **<<**

[116] Bibliografía acerca de las enfermedades de Nietzsche: P. J. Mobius, *Nietzsche*, segunda edición, Leipzig, 1904. Ottokar Fischer, *Eine psychologische Grundlage des Wíederkunftgedankens*. (Zeitschr. f. angew. Psychologie, 5, 487; 1911. Ernst Benda, *Nietzsches Krankheit* (Monatsschr f7 Psychiatrie und Neur., tomo 60, pág. 65, 1925). Kurt Hildebrandt, *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk*, Berlín, 1926. E. F. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch*, Heidelberg, 1930. Paúl Cohn, *Um Nietzsches Untergang, mit vier Briefen von El. Forster-Nietzsche*, Hannover, Morris-VeSag, O. J. (1931). E. F. Podach, *Nietzsches Krankengeschichte* (Abdruck der vollstandingen Jenaer Krankengeschichte). *Die medizinische Welt*. vierter Jahrgang, pág. 1452, 1930. **<<**

[117] Lo que ahora solo será interpretado por el análisis metódico del material —cronológicamente ordenado— contenido en las obras póstumas y en la correspondencia, necesitaría un cumplimiento metódico. Para llevarlo a cabo con todo éxito, deberíamos tener al alcance de la mano las nuevas y grandes ediciones completas de dicho material póstumo, así como la correspondencia completa (cronológicamente ordenada). **<<**

[118] Sobre este punto, cfr. mi tratado: *Strindberg und van Goghm*, Zurich, 1922; segunda ed. Berlín, 1926 (existe traducción española, con el título de *Genio y Locura*, Aguilar, Madrid, 1956). **<<**

[119] Nicht lange durstest du noch, verbranntes Herz! aus unbekannten Mündern bläst mich's an, —die grosse Kühle kommt.
<<

[120] Bleib stark, mein tapferes Herz, Frag nicht: warum? **<<**

[121] Heiterkeit, güldene, komm! Du des Todes heimlichster, süssester Vorgenuss! **<<**

[122] Rings nur Welle und Spiel. Was zu schwer war, sank in blaue Vergessenheit. **<<**

[123] Silbern, leicht, ein Fisch schwimmt nun mein Nachen hinaus. **<<**

[124] Cuando Nietzsche les añade a esas palabras: «por consecuencia la verdad es más funesta que el error», se debe recordar que —en el contexto del pensamiento nietzscheano que, filosóficamente, constituye un llamado— las palabras «verdad» y «error» pueden engañar acerca de su significación. La verdad, entendida como subsistencia es, en todos los casos, según Nietzsche, un «error». Si ella condiciona a la vida, en el sentido de otorgarle jerarquía, puede estimar la verdad como un error que fomenta k vida; si, en cambio, la obstaculiza —atendiendo al sentido de la vida profunda o que desciende hacia lo profundo— puede considerar a la verdad como resultado de la pereza que, cómodamente, la acepta en esa forma. **<<**

[125] Sobre la autocomprensión de Nietzsche, cfr. el capítulo I del libro III; pág. 533 *sq.* **<<**

[126] Cfr. el capítulo I del libro III; págs. 569, 573 *sq.* **<<**

[127] Prescindo de entrar en las discusiones que, biográficamente, quisieran mostrar en Ariadna a Cósima Wagner. No se puede dudar que, en ciertas ocasiones, cuando Nietzsche habla de Ariadna, intervienen recuerdos que se refieren a Cósima (eso ocurre, con particular claridad, en 13, 259); otro tanto acontece con las misivas que le dirige durante su locura: «Ariadna, te amo. Dionisos». Pero tales conexiones no significan absolutamente nada para la comprensión del sentido filosófico de ese simbolismo que, según su esencia, sigue siendo un límite intraducible al lenguaje de una comprensión racional o psicológica. En general, solo por la experiencia existencial de los limites el simbolismo de Nietzsche se puede manifestar, y eso a partir de su pasión por la verdad. **<<**

[128] Para distinguir *Ceschichte* de *Historie*, traduzco el primer vocablo por «historia» o «acontecer histórico» y el segundo por «Historia» o «ciencia histórica». La palabra *Geschichte* se refiere al acontecer real de los sucesos o de los hechos que transcurren en el tiempo; *Historie*, en cambio, significa el conocimiento científico de ese acontecer. (N. del T.). **<<**

[129] Cuando Nietzsche pone en cuestión a los griegos, lo hace pensando en la época que Sócrates inicia. El mundo presocrático, en cambio, se mantiene ante él de modo intangible. **<<**

[130] Sobre la utilidad y la desventaja de la Ciencia Histórica para la vida. **<<**

[131] Sobre la «teoría» de la interpretación, con respecto al sentido de la verdad, cfr. págs. 275 *sq.* **<<**

[132] Cuando Nietzsche dice: «El fenómeno del soma es el más rico, claro y captable de los fenómenos»; cuando sostiene que, «desde el punto de vista del método, se lo debe anteponer» (16, 16), o que se debe partir, esencialmente, del soma y emplearlo como hilo conductor, porque permite la observación más clara (16, 44), o cuando afirma que, en el hilo conductor del soma, se muestra una formidable complejidad —puesto que «el fenómeno más rico se debe emplear como guía de la comprensión del más pobre» (16, 31) —, no llega a aclarar, sin embargo, en qué piensa con el término «soma». En efecto, a veces está tomado en el sentido del cuerpo viviente, objeto de la biología, en cuyo caso pierde el carácter de englobante. El empleo del término «soma», como hilo conductor, sigue siendo la expresión de una mera exigencia metódica. En efecto, Nietzsche ha usado dicha guía en representaciones harto generales. El punto de partida «del soma y de la fisiología», por ejemplo, le enseñan «la justa representación de la índole de la unidad del sujeto, el cual, como regente, se halla en la cumbre del ser colectivo…; en particular dicho uso nos muestra que ese regente depende de lo regido y de las condiciones de la jerarquía y de la división del trabajo tanto que el combate también se expresa en la obediencia y en el mando…» (16, 17 *sq.*), Nietzsche solo repite una vieja idea, sin ulteriores desarrollos. Según ella, «la vida orgánica visible, así como el imperio y el pensamiento del alma, creadores e invisibles, son paralelos» (13, 58). Pero esa concepción, estimada como dato de un método de conocimiento, es dudosa y, de hecho, Nietzsche no ha llegado a una comprensión más precisa. Pero, en cambio, ella lo indujo a introducir un lenguaje biológico como si este fuese una presunta intelección. **<<**

[133] La «Isla del sepulturero» (6, 160) no presenta ningún argumento en contra, pues en ese caso domina un sentimiento por completo diferente a esta simple imagen. **<<**

[134] La expresión es errónea si con ella se piensa en estados psíquicos o psicopatológicos. Pero cuando se dice: vivencia, estado de alma, sentimiento, sentimiento de la verdad, conciencia del ser, sentimentalismo, condición, modo de hallarse, estar obligado, etc., la claridad no es mayor. Antes bien, en un plano superior, la aparente precisión es engañosa, justamente por ser precisa. En virtud de su crudeza la palabra "*Zustand*" (constitución psíquica) quizá no se debiera confundir, en el marco del lenguaje, con lo que se debe designar como «englobante» (*Umgreifende*). El hecho de que Nietzsche haya elegido la palabra *Zustand*, empleándola corno *terminus*, constituye la suficiente justificación. **<<**

[135] No se trata del callar por vaciedad, tosquedad o socarronería. Refiriéndose a esta cuestión, Nietzsche dice: «Quienes callan, por lo general carecen de fineza y de cortesía: el callar es una objeción. El hecho de tragárselo todo, forma, necesariamente, un mal carácter» (15, 18). **<<**

[136] O Mensch! Gibt acht! / Was spricht die tiefe Mitternacht? / «Ich schlief, ich schlief—, / Aus tiefem Tram bin ich erwacht:—/ Die Welt ist tief. / Und tiefer als der Tag gedacht. / Tief ist ihr Weh—, / Lust-tiefer noch als Herzeleid: / Weh spricht: Vergeh! / Doch alle Lust will Ewigkeit—, / —will tiefe, tiefe Ewigkeit,» **<<**

[137] En esa forma física y mecánica, la concepción del eterno retorno no le pertenece solo a Nietzsche. Idénticas fundamentaciones se encontraban, poco antes que en él, en Blanqui y Le Bon (Bemoulli: *Overbeck und Nietzsche*, I, 381 *sq*). Dentro de una concepción más general —como curso circular del acontecer— históricamente fue presentada a través de milenios (6, 60-76). Para este problema, consúltese Abel Rey: *Le retour éternel et la philosophie de la physique*, 1927 (citado según Andler); Paúl Mongré, *Sant liaría*, Leipzig, 1897, págs. 349 *sq.* Sobre una simple refutación matemática de la «demostración» del eterno retorno, cfr. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig, 1907, pág. 250, nota. **<<**

[138] O Nacht, o Schweigen, o totenstiller Lärm!… / Ich sehe ein Zeichen—, / aus fernsten Fernen / sinkt langsam funkelnd ein Sternbild gegen mich… / Hochstes Gestirn des Seins! Ewiger Bildwerke Tafel! Du kommst zu mir? / Schild der Notwendigkeit!/ Hóchstes Gestirn des Seins / —das kein Wunsch erreicht, / das kein Nein befleckt, / ewiges Ja des Seins, / ewig bin ich dein Ja: / denn ich liebe dich, o Ewigkeit! (8, 435 *sq.*). **<<**

[139] Acerca del dios antiguo, cfr. Walter F. Otto, *Dionisos*, Frankfurt, 1933. **<<**

[140] «Zwischen hundert Spiegeln, vor dir selber falsch… Selbskenner! Selbsthenker». **<<**

[141] Los apuntes juveniles se encuentran en *Biographie*, tomo I, 15 *sq.*, 225-245; además, 107-126, 189 *sq.*, 210, etc. En las obras, hallamos observaciones críticas personales: 11, 116-125, 378-392; 12, 211-225; 14, 303-306. Confrontar los nuevos prólogos de 1886: I, 1-14; 2, 3-14; 3, 3-12; 4, 3-10; 5, 3-11. Del material de los prólogos, ver: 14, 347-420; *Ecce homo*: 15, 1-127. *Vita*, en Brandes: *Briefe*, 3, 299 *sq.* Además existen observaciones dispersas, es decir, no reunidas. Los apuntes autobiográficos se han impreso juntos en el tomo 21 de la edición de Musarion (sin embargo, faltan algunos datos contenidos en la Biographie, tomo I, en los prólogos del tomo 14 y en la *Vita* de Brandes). **<<**

[142] Sobre este punto, cfr. August Horneffer, *Nietzsche als Moralist und Schriftsteller*, Jena, 1906. Pags. 58 *sq.*; Ernst Horneffer, *Nietzsches letztes Schaffen*, Jena, 1907. *Biographie*, II, 670-674. *Werke*, 9, XV. **<<**

[143] «Ja! Ich weiß, woher ich stamme! Ungesättigt gleich der Flamme Glühe und verzehr ich mich. Licht wird alles, was ich fasse, Kohle alles, was ich lasse: Flamme bin ich sicherlich!». **<<**

[144] El equívoco reside en el hecho de que la palabra *Versucher* significa, al mismo tiempo, «el que ensaya o intenta algo» y «el que tienta o induce a…».(N. del T.). **<<**